

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

O DEVIR-MINORITÁRIO E A CRÍTICA DA DEMOCRACIA:  
LITERATURA E POLÍTICA EM DELEUZE

PAULO GERMANO BARROZO DE ALBUQUERQUE

FORTALEZA  
2008

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

PAULO GERMANO BARROZO DE ALBUQUERQUE

O DEVIR-MINORITÁRIO E A CRÍTICA DA DEMOCRACIA:  
LITERATURA E POLÍTICA EM DELEUZE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Soares Lins

FORTALEZA  
2008

PAULO GERMANO BARROZO DE ALBUQUERQUE

O DEVIR-MINORITÁRIO E A CRÍTICA DA DEMOCRACIA:  
LITERATURA E POLÍTICA EM DELEUZE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Aprovado em 18 de abril de 2008

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Daniel Soares Lins (UFC), Orientador-Presidente

---

Prof. Dr. Sylvio de Sousa Gadelha Costa (UFC)

---

Prof.a Dr.a Sylvia Beatriz Bezerra Furtado (UFC)

---

Prof. Dr. Tiago Seixas Themudo (FA7)

---

Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

*para minha mãe*

Gostaria de agradecer a meus amigos *Tiago e Tétis*, pela paciência e carinho com que escutaram minhas idéias, muitas vezes, ainda confusas, e por seus conselhos preciosos que sempre me ajudaram a encontrar *boas saídas*. Ao Professor Daniel Lins, que me acolheu de braços abertos e acreditou nas virtudes deste trabalho. Agradeço, também, aos queridos amigos Sylvio Gadelha, Orlando Gomes, Roberto Machado, Peregrina e Lara Capelo que, em diferentes momentos, contribuíram com as idéias aqui escritas.

“Antes de prosseguir com essa pequena estória, permita-me que faça uma observação genérica: o teste de uma inteligência de primeira ordem é a capacidade de manter no espírito duas idéias opostas, ao mesmo tempo, sem perder a capacidade de funcionar. Uma pessoa, por exemplo, deve ser capaz de ver que as coisas não têm remédio, que tudo está perdido; mas, apesar disso, mostrar-se decidida e imprimir-lhes um rumo diferente.”

(F. S. Fitzgerald)

## RESUMO

Esta tese analisa as relações entre literatura e política tal como Deleuze as formulou ao longo da composição de sua obra. A obra de Deleuze sempre teve nas artes um intercessor, em especial na literatura. Mas é nos anos 1970 que seu pensamento desenvolve o conceito de literatura menor, fazendo, ao relacionar o campo da literatura com o campo da política, a invocação, em ambas, de devires, singularidades, forças impessoais e pré-individuais, bem como de minorias ativas que constituem um desafio e uma crítica às democracias contemporâneas. Assim, o percurso de nossa tese passou pela relação entre a literatura e a idéia de minoria, pelo cruzamento da literatura e da política que se faz no entrecruzamento da problemática minorias/capitalismo. Na obra de Deleuze com Guattari *Kafka por uma literatura menor*, vemos os principais conceitos dessa análise da literatura: procedimento, agenciamento coletivo de enunciação, máquina literária etc. Mas é apenas em *Mil Platôs* que essa análise da literatura se desdobra em dois aspectos fundamentais: primeiro, na criação de uma concepção política da linguagem, que a retira da condição de código abstrato, e lhe faz passar pelos dispositivos de poder distribuídos sobre o corpo de uma sociedade, que implica a análise da função de palavra de ordem; segundo, em como as minorias arrastadas por seus devires-minoritários colocam um desafio para as democracias contemporâneas e sua idéia de maioria. Por fim, essas relações entre política e literatura, bem como entre minorias e democracia passam pela questão da formação dos Estados Unidos da América, sobretudo de seu conceito de democracia (o poder da maioria), e de como este foi elemento central para a literatura que também ali se gestava. Assim, percebemos que a relação entre a política e literatura da qual Deleuze nos fala está relacionada ao problema das minorias e à crítica da democracia que daí deriva, problema urgente de nossa contemporaneidade.

Palavras - chave: literatura menor, literatura norte-americana, devir-minoritário, política, palavra de ordem, democracia.



## RESUMÉ

Cette thèse examine la relation entre la littérature et la politique entretenu par Deleuze au long de son travail. Deleuze a toujours été un médiateur dans le domaine des arts, en particulier dans la littérature. Mais dans les années 1970 est que sa réflexion développe la notion de *littérature mineure*, comme liant dans le domaine de la littérature avec le domaine de la politique, de l'invocation à la fois des devenirs, singularités, des forces impersonnelles et pré-individuelle, ainsi comme des minorités actives constituent un défi et une critique à des démocraties contemporaines. Ainsi, l'itinéraire de notre argument passé par la relation entre la littérature et l'idée de minorité, l'intersection de la littérature et la politique qui est l'imbrication des problèmes des minorités / capitalisme. Dans le travail de Deleuze et Guattari, *Kafka pour une littérature mineur*, nous voyons les principaux concepts de ce analyse de la littérature: processus, agencements collectifs d'énonciation, machine littéraire etc. Mais ce n'est que dans *Mille Plateaux* que cette analyse se déroule dans ses deux aspects fondamentaux: premièrement, la création d'une conception politique de la langue, qui la supprime de sa condition de code abstratct, et la fait passé par les dispositifs de pouvoir répartie sur le corps d'une société, qui prévoit une analyse de la fonction de mots d'ordre; le second en tant que minorités traînés par leurs devenirs-minoritaires posent un défi pour les démocraties contemporaines et de leur idée de la majorité. Enfin, la relation entre la politique et la littérature ainsi que entre les minorités et la démocratie passe par la question de la formation des États-Unis d'Amérique, en particulier dans son concept de démocratie (le pouvoir de la majorité), et comment cet élément a été au cœur de la littérature là produite. Ainsi, nous nous rendons compte que la relation entre la politique et la littérature dont nous parle Deleuze est liée au problème des minorités et de la critique de la démocratie que cette dérive, problème urgent du présent.

Mots-clefs: littérature minuere, la littérature américaine, devenir-minoritaire, politique, mots d'ordre, démocratie.

## ABSTRACT

This thesis examines the relationship between literature and politics as Deleuze made over the composition of his work. Deleuze's work has always been a mediator in the arts, especially in literature. But in the 1970s is that their thinking develops the concept of minor literature, as in linking the field of literature in the field of politics, the invocation in both of *becomings*, *singularities*, *impersonal forces and pre-individual*, as well as Active minorities constituting a challenge and a critique of contemporary democracies. Thus, the route of our argument passed by the relationship between literature and the idea of minority, the intersection of literature and politics that is the interweaving of the problems minorities / capitalism. In the work of Deleuze and Guattari about *Kafka*, we see the main concepts of this analysis of literature: process, agency of collective enunciation, and literary machine etc. But it is only in *Thousand Platôs* that this analysis of literature take two fundamental aspects: first, the creation of a political conception of language, which removes the code from an abstract, and it does pass through the devices of power distributed over the body of a society, which involves an analysis of the function of word order; the second in as minorities dragged by their becomings-minority pose a challenge to contemporary democracies and their idea of majority. Finally, the relationship between politics and literature as well as between minorities and democracy are the issue of training in the United States of America, especially in its concept of democracy (the power of the majority), and how this element was central to the literature that there is also gesture. Thus, we realize that the relationship between politics and literature of which we speak Deleuze is related to the problem of minorities and the criticism of democracy that this drift, urgent problem of the present.

Key-Words: minor literature, American literature, becoming minority, politics, words of order, democracy.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2 MINORIA E LITERATURA.....</b>	<b>38</b>
2.1 Sacher-Masoch ou uma nebulosa para chicotadas.....	38
2.2 Existe apenas o desejo e o social, e nada mais.....	42
2.3 Kafka: grande e revolucionário, somente o menor.....	45
2.3.1 A entrada do rizoma.....	47
2.3.2 Os perigos.....	54
2.3.3 Procedimento e literatura menor.....	57
2.3.4 A desmontagem da máquina.....	66
2.3.5 Desejo, imanência, poder e transcendência.....	70
2.3.6 Agenciamento Coletivo de Enunciação e Povo.....	80
2.4 Carmelo Bene.....	86
<b>3 POLÍTICA E LITERATURA.....</b>	<b>97</b>
3.1 O mito informativo da linguagem e a palavra de ordem.....	98
3.2 Os estóicos e sua filosofia da linguagem.....	118
3.3 A língua e sua variação.....	129
3.4 A língua e a questão da minoria.....	140
3.5 A palavra de ordem: a sentença de morte e a fuga.....	152
<b>4 AMÉRICA E LITERATURA.....</b>	<b>160</b>
4.1 O que interessa na América.....	161
4.2. Empirismo e política.....	168
4.3 A democracia, os gregos e nós.....	183
4.4 A experiência americana da escrita.....	191
4.5 Bartleby e o sonho americano da sociedade dos camaradas.....	196
4.6 América: verdade e confiança.....	208
<b>5 CONCLUSÃO.....</b>	<b>219</b>
<b>6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>225</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Começar algo... Começar a escrever, começar a pensar. O começo sempre foi, para Deleuze, um dos principais problemas da filosofia, pois, para começar, é preciso que se eliminem todos os pressupostos (DELEUZE, 2006). A idéia comum de começo é a de ponto zero. Começar seria dar origem, por exemplo, a um movimento, partindo de um ponto e indo até outro. Implicaria um trajeto que se estenderia de um ponto inicial a um ponto final.

Assim, eliminar os pressupostos seria eliminar tudo aquilo que impediria esse movimento fosse considerado “a partir do zero”. Um pressuposto pode ser tanto objetivo como subjetivo. Ele será objetivo quando disser respeito a um conceito explicitamente formulado. Assim, como explica Deleuze, Descartes recusa a definição de homem como animal racional dada por Aristóteles, pois, assim, o conceito de homem pressuporia dois outros, animal e racional, que já se tomam por conhecidos. Mas há os pressupostos implícitos ou subjetivos, “envolvidos num sentimento, em vez de o serem num conceito” (DELEUZE, 2006, p. 190).

Esse pressuposto envolvido num sentimento, sem estar explicitamente formulado como conceito, assume a forma trivial do “Todo mundo sabe”. Assim, todo mundo sabe o que é pensar, mesmo que ninguém se pergunte por isso. Todo mundo sabe o que é literatura: é só entrar numa livraria... Todo mundo sabe o que é a política: pergunte a qualquer um... Aliás, quem não sabe para que serve a literatura? Há muito, ela tem seu lugar garantido entre as artes, que hoje corresponde à idéia de entretenimento ou diversão. Quem não sabe que a arte serve para distrair?

A literatura, que tem seu material nas palavras, é claro que tem como objetivo comunicar algo. Para que serviria a linguagem se não fosse para comunicar? Transmitir uma mensagem, uma informação? Como não acreditar que a obra literária não seja feita por um individuo ou mais, por um autor, que expressa, por meio de sua escrita, suas vivências, seu passado?

E a política, quem pode negar, hoje, que a democracia não é a melhor forma de organização política, mesmo com todos os seus fracassos? Não é ela ainda o ideal social pelo qual almejamos? E quem ousa perguntar pelo que é democracia nesses tempos de guerras preventivas contra o “terror”

e da expansão da “democracia” pelo mundo realizada pelos EUA? Detenhamo-nos, um pouco, nessa relação entre filosofia e democracia.

A democracia é definida como o governo do povo, em que a vontade da maioria predomina e dá os rumos que a sociedade deve seguir. Forma de governo na qual essa vontade se manifesta por meio de um sistema representativo, no qual alguns representarão outros, ou seja, falarão por eles, em nome deles. Acontece que, para Deleuze, falar por alguém é uma das questões mais cruciais da política, pois falar por alguém implica sempre em tomar o lugar de alguém, “lugar de quem se pretende falar e a que se recusa o direito de falar” <sup>1</sup> (DELEUZE, 1996a, p. 30).

Porém, como sintoma de nossos tempos, Deleuze nos fala de gritos isolados e apaixonados que rompem com o lugar comum do “todo mundo sabe...”. Sinal dos tempos em que o mundo da representação, no qual tudo o que acontece é submetido ao primado da identidade, está em falência. Mundo de perda das identidades, dos territórios que fixavam o que éramos e que vêm emergir “todas as forças que agem sob a representação do idêntico” (*Idem*, p.16).

Mas não se pense, diz Deleuze, que se trata de um protesto aristocrático em defesa dos interesses de eus privados. Não é a defesa dos poucos que pensam contra a maioria, que não sabe o que significa pensar. Trata-se, pelo contrário, de “um singular cheio de má vontade” que não se deixa representar por ninguém, nem quer representar seja lá o que for. Esse seria um “homem” sem pressupostos<sup>2</sup>. Único capaz de efetivamente começar, mas porque todo começo agora se tornou retomada: recomeço e não mais partida do “ponto zero”. É sempre pelo meio que se começa, então. É sempre em meio a algo que nos situamos.

De modo que, para fazer filosofia hoje, para poder começar, é preciso tomar o começo como um re-começo, uma retomada, uma repetição que produz uma diferença. Assim, Deleuze não pode deixar de colocar a importância de se pensar a relação entre, de um lado, o surgimento da filosofia

---

<sup>1</sup> O sistema de representação, para Deleuze, coincide com a proposição “todo mundo sabe”.

<sup>2</sup> Em *Diferença e Repetição* (DELEUZE, 2006), esse alguém é a figura do homem do subsolo, criada por Dostoiévsky.

entre os gregos antigos e o tempo deles, marcado, antes de tudo, pela experiência da democracia; e, de outro, a filosofia hoje e a nossa democracia.

Não é uma continuação da tentativa grega, mas uma retomada, numa escala anteriormente desconhecida, sob uma outra forma e com outros meios, que relança todavia a combinação do qual os gregos tiveram a iniciativa, o imperialismo democrático, a democracia colonizadora (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 127).

Democracia colonizadora, imperialismo democrático: esses termos utilizados por Deleuze nos mostram que o filósofo não tinha uma concepção abstrata da democracia, mas uma posição crítica marcada pela profunda desconfiança em relação à capacidade das ditas democracias contemporâneas de darem abrigo àqueles que, como vimos acima, não se deixam representar, vozes que não possuem a forma de um eu individuado, perceptível aos olhos do Estado Democrático.

Porém, hoje, parece que não temos, como tinham os Gregos, uma relação problemática com a democracia, ou com o que acreditamos ser ela. Os gregos, de acordo com Deleuze, desconfiavam da idéia de uma conversação democrática livre na qual os sujeitos trocariam suas opiniões, fazendo da linguagem um meio, um instrumento dessa troca universal<sup>3</sup>. A própria filosofia, surgirá como um modo paradoxal de linguagem, que se utiliza dela, mas não para comunicar ou trocar idéias<sup>4</sup>.

De forma que, para Deleuze, assim como a relação da filosofia antiga com a democracia grega era problemática, assim deveria ser a relação entre a filosofia moderna e o capitalismo: “(...) para o bem da filosofia moderna, esta não é mais amiga do capitalismo do que a filosofia antiga era da cidade” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 129). Mas o que tem a ver o capitalismo com a filosofia? Deleuze não poderia ser mais explícito: o capitalismo reativa o mundo grego, faz do começo um recomeço: ele retoma o sonho grego de uma

---

<sup>3</sup> “(...) a idéia de uma conversação democrática ocidental entre amigos não produziu nunca o menor conceito; ela vem talvez dos gregos, mas estes dela desconfiavam, e a faziam sofrer um tratamento tão rude de diálogo, que o conceito era antes como o pássaro – solilóquio – irônico que sobrevoava o campo de batalha das opiniões rivais aniquiladas (os convidados bêbados do banquete)” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 15).

<sup>4</sup> “São animados pelo ressentimento, todos esses discutidores, esses comunicadores. Eles não falam senão deles mesmos, confrontando generalidades vazias. A filosofia tem horror a discussões. Ela tem mais o que fazer. O debate lhe é insuportável, não porque ela é segura demais de si mesma: ao contrário, são suas incertezas que a arrastam por outras vias mais solitárias” (*Idem*, p. 42).

sociedade de amigos sob a forma de uma nova sociedade de irmão ou camaradas. Tanto o proletário autóctone russo, quanto o Emigrado estrangeiro americano, são os modelos do novo cidadão da nova Atenas: Estados Unidos da América ou Rússia<sup>5</sup>. É pensando no que ocorre em seu tempo que Deleuze se interrogará, como veremos, pela formação dos Estados Unidos da América e de sua democracia. Mas o que é importante, para Deleuze, nesse momento? Ora, ele acredita que naquele momento, nos anos de 1960, se erguem os gritos isolados e apaixonados de que falamos anteriormente e que questionam os pressupostos que usamos sem saber, tanto em nosso pensar quanto em nossa maneira de existir.

(...) o mais importante é que tudo isso [os gritos isolados e apaixonados] responde a alguma coisa no mundo atual. A individuação não está mais encerrada numa palavra, a singularidade não está mais encerrada num indivíduo. Isso é muito importante, até politicamente (DELEUZE, 2006b, p. 178).

Acima de tudo, trata-se do questionamento da forma de existir individualista tornada norma nas sociedades ocidentais, como engrenagem central de seu aparato de poder:

(...) compreenda-se, as forças de repressão sempre tiveram necessidade de Eus atribuíveis, de indivíduos determinados, sobre os quais elas pudessem se exercer. Quando nos tornamos um pouco líquidos, quando nos furtamos à atribuição de um eu, quando não há mais homem sobre o qual possa exercer seu rigor, ou pelo qual ele possa ser atribuído, então a polícia perde a cabeça. Isso não é algo teórico. O que é importante é o que ocorre atualmente (DELEUZE, 2006b, p. 178).

Tornar-se líquido, não possuir um Eu atribuível, ser movediço, ou melhor, imperceptível é o que, nesse momento, Deleuze chama de individuações impessoais ou singularidades pré-individuais. Tudo isso fará parte de um verdadeiro programa de resistência política. As democracias sempre mostraram uma profunda incapacidade para lidar com esses aspectos fluidos da existência, com os devires que percorrem uma sociedade, pois se assentam sobre a idéia de maioria: “As democracias são maiorias, mas um

---

<sup>5</sup>“Nos dois pólos do ocidente, a América e a Rússia, o pragmatismo e o socialismo representam o retorno de Ulisses, A NOVA SOCIEDADE DE IRMÃOS ou de CAMARADAS que retomam o sonho grego e reconstitui a ‘dignidade democrática’” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 129).

dever é por natureza o que se subtrai sempre a maioria” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 140).

Ora, dever, aqui, é o nome dado por Deleuze a quem enuncia que não sabe “como todo mundo” o que significa democracia, que não possui um Eu atribuível, nem se deixa representar e nem que se fale por ele: é um singular cheio de má vontade. Quem fala, agora, não é mais um Eu:

Há muitas coisas ocorrendo hoje, é uma época bem confusa, bem rica. De um lado, não mais se acredita muito no Eu, nas personagens ou nas pessoas. Isso é evidente na literatura. Mas ocorre algo mais profundo: quero dizer que, espontaneamente, muitas pessoas estão parando de pensar em termos de Eu (DELEUZE, 2006b, p. 177).

Ora, o acontecimento que colocou todas essas questões em primeiro plano foi, sem sombra de dúvida, para Deleuze, Maio de 68. Nele, ele viu se constituir uma possibilidade nova no campo da política, sobretudo para a sociedade francesa. Para saber apreciar isso, é preciso acompanhar o pensamento de Deleuze acerca do que é um acontecimento, no caso, um acontecimento político como Maio de 68.

Para ele, o principal traço de Maio de 68 é que este provocou uma abertura de possíveis. Para Deleuze, todo acontecimento, como uma Revolução, por exemplo, tem duas facetas. Há algo dele que se encarna no estado de coisas, nas instituições, nas palavras, nas pessoas, em suma, nos corpos. Por outro lado, permanece algo que não se encarna, que não se efetua, e que ultrapassa a atualidade da situação: algo incorpóreo. Esse é, como afirma Zourabichvili (2000), o possível enquanto tal. Não um possível que seria apenas a imagem projetada de um real já dado, possuindo o possível apenas uma distinção de grau com o real: o possível, nesse último caso, é o real apenas imaginado, abstrato. Mas o possível que interessa a Deleuze não corresponde a nenhuma imagem projetada do real, ao contrário, ele nunca coincide com nada da efetividade, porém é real. O possível, aqui, é outro nome para o virtual, que é real, mas não é atual. O possível, portanto, não está antes



do acontecimento, não é o acontecimento apenas imaginado, o possível decorre do acontecimento<sup>6</sup>.

Apesar de todas as agitações, de todas as palavras e besteiras nas quais se efetivou Maio de 68, o que marcou sua importância foi de outra ordem:

Houve muita agitação, gesticulações, falas, besteiras, ilusões em 68, mas não é o que importa. O que importa é que ele foi um fenômeno de vidência, como se uma sociedade visse de um golpe o que ela continha de intolerável e visse também a possibilidade de outra coisa (DELEUZE, 2003, p. 215).

Como notou Zourabichvilli (2000), nessa vidência não se trata de antever o futuro, mas de perceber algo no presente, fazer algo se destacar dele. Esse algo é o intolerável. No cotidiano, está-se sempre tolerando coisas, situações, sempre é possível responder ao que o mundo nos faz encontrar de desagradável. É sempre possível uma ação que nos faz tolerar o que nos desagrada, daí é sempre possível apiedar-se, ser caridoso. O vidente é aquele que percebe o intolerável em uma situação, a impossibilidade de que alguma resposta nos faça tolerar. O clichê, que nos faz ver no real apenas o já visto, que faz dele mero objeto de reconhecimento, essa resposta pronta, não vem. Daí que ele, o vidente, esteja menos do lado de uma tomada de consciência que prepara a ação tolerante do que da eclosão de uma nova sensibilidade, que já não aceita mais, não tolera mais a distribuição do bom e do mau e de como agir a respeito deles. Ele apreende assim, na situação, a parte que não é atualizável, que não se faz ação: esse, diz Zourabichvilli, é o possível enquanto tal.

Ora, essa vidência não remete a indivíduos isolados. Não é um soberano Eu que percebe uma alteração na sociedade. É, pelo contrário, um fenômeno coletivo. É uma questão de vida que implica uma nova existência e uma nova subjetividade, com uma outra relação com o tempo, o trabalho, o corpo, a sexualidade etc.

Ora, podemos muito bem perguntar: por que não se trata de algo individual, mas coletivo? É que, diz Deleuze, no que diz respeito às mutações sociais, não basta tirar as conseqüências ou os efeitos segundo as linhas de

---

<sup>6</sup> Para Zourabichvilli (2000), essa é a inspiração bergsoniana do pensamento político de Deleuze: a distinção entre o possível que se cria e o possível que se realiza. Retomaremos essa questão do possível e sua relação com a política no último capítulo da tese.

transformação econômica e social. É preciso um agenciamento, que é, por natureza, coletivo, que dê suporte a essa nova subjetividade, de tal maneira que seja a coletividade que queira a transformação. Não se trata de fortalecer o Estado e as individualidades de que ele tanto necessita, mas de uma verdadeira reconversão subjetiva da sociedade, a partir da qual esta última queira devir e organize-se para dar suporte aos devires.

Daí que, pensa Deleuze, Maio de 68 não seja uma reação à crise das sociedades contemporâneas e seus regimes democráticos, mas que esta crise mesma das democracias atuais seja entendida como uma reação de uma sociedade, mais especificamente uma reação da sociedade francesa, que se encontra incapaz de lidar com as forças desterritorializadas, devires, que Maio de 68 desbloqueou. É essa crise contra os efeitos de Maio de 68 que demonstra, para Deleuze, uma verdadeira impotência da sociedade francesa diante do desafio de uma reconversão subjetiva, desejante.

Uma sociedade deve, portanto, ter como desafio ser capaz de criar os agenciamentos coletivos que dêem suporte a essas mutações sociais. Ora, de que se trata nessas mutações? De que as vozes que põem em questão a ordem social não respeitam mais as alternativas propostas pela própria ordem para a resolução dos conflitos; acima de tudo, não se vêem mais como eus individuais, mas tentam criar formas de enunciação novas. Nada do jogo da oposição entre esquerda e direita, que nunca põe em questão a verdade estabelecida da importância da tomada do poder, da tomada do Estado. Nem a cumplicidade, no plano da geopolítica internacional, com a complementariedade de EUA e URSS na condução das relações entre os Estados. Maio de 68 surgiu como um complexificador, rompendo com os dualismos consagrados das tradições políticas de esquerda e de direita.

Mas, retoma Deleuze, há sempre o risco de se fechar o possível, de rebatê-lo sobre um projeto feito à imagem do real. É assim que nos encontramos hoje: em tempos difíceis, nos quais se tenta fazer esquecer essas vozes, em que se tenta fazê-las emergir da velha forma do indivíduo burguês, forma consagrada do sujeito pela Revolução Francesa. Hoje, e essa é uma tarefa urgente para Deleuze, é preciso fazer falar, não outros indivíduos, mas essas forças não individuadas e “(...) se abrir aos encontros e achar uma

linguagem nas singularidades que excedem os indivíduos, nas individuações que ultrapassam as pessoas” (DELEUZE, 2006b, p. 180).

Daí que retomando o problema da urgência da Revolução, ele afirma:

O problema atual da revolução, de uma revolução sem burocracia, seria o das novas relações sociais em que entram as singularidades, minorias ativas, no espaço nômade sem propriedade e nem cercados (Idem, p. 187).

As singularidades remetem a minorias ativas que desfazem a forma do sujeito individuado, são singularidades cheias de má vontade com as idéias estabelecidas, com suas usuais formas de expressão: o Eu, o discurso em primeira pessoa, o discurso do proprietário. Ora, a pesquisa por novas formas de expressão tanto na filosofia, como na política e nas artes torna-se a questão central. A literatura, principalmente o “nouveau roman”, coloca-se do lado dessa pesquisa por novas formas de expressão<sup>7</sup>. Daí que surja uma relação entre literatura e política de forma inusitada. Não se trata mais de fazer da literatura, da escrita, a expressão dos conflitos entre sujeitos já formados, Eus individuados que se encontram em combate na sociedade; como, por exemplo, expressão da luta de classes entre a burguesia e o proletariado. A relação com a política se estabelece, dessa maneira, via essa pesquisa das formas; a literatura desmonta a forma de expressão do Eu e faz “falar essas individuações não pessoais, essas singularidades não pessoais” (Idem, ibidem).

Ressoando com essas mutações sociais, há aqui um deslocamento fundamental que ocorre no seio da filosofia: para a filosofia de Deleuze, não se trata mais de perguntar pelo que são as coisas, os seres. A pergunta “o que é?”, que caracteriza o pensamento filosófico inaugurado por Platão, é substituída pela questão nietzschiana “quem fala?”. A filosofia de Deleuze procede, então, à maneira de um teatro, no qual os filósofos não falam como

---

<sup>7</sup> “O problema das renovações formais, você o conhece muito bem, não se coloca a não ser em relação a novos conteúdos. Às vezes inclusive elas vêm após os conteúdos. É o que se tem a dizer, o que se acredita que se tem a dizer que impõem novas formas” (Idem, p. 181). “Ora, em filosofia, todos vivemos o problema da renovação formal” (Idem, p. 182). E no “nouveau roman”, ele vê eclodir essa renovação: “Os romancistas do nouveau roman não dizem outra coisa: eles fazem falar essas individuações não pessoais, essas singularidades não individuais” (Idem, p. 178).

Eus, como autores, mas são personagens que expressam certo estado da vida. Seus pensamentos não são tidos como isolados em si mesmos, não se questiona se são falsos ou verdadeiros, se têm sentido ou não, se correspondem ou não ao que as coisas efetivamente são. Um pensamento, uma proposição, um enunciado diz menos respeito a tudo isso que a um modo de ser, a um modo de existência.

A questão para Deleuze é, assim, a seguinte: uma vez que se está perante certo enunciado, certa proposição, qual é o modo de existência daquele que o pronuncia, qual modo de existência é preciso ter para poder ter determinado pensamento. Assim, uma vez que se encontra determinado filósofo ou escritor, não se deve perguntar o que ele diz, mas quem fala. E esse “quem fala”, não remete a uma pessoa, a um indivíduo, não se apóia em nenhum personalismo, mas sim ao estado de forças que acompanha o pensamento e a vontade que este afirma. Pensamento e existência se ligam, assim, de forma imanente. Aqui, o pensamento não julga a vida, mas expressa-a: é seu signo, ao mesmo que eleva a existência.

Essa forma de existência é necessariamente coletiva, implica as relações de poder entre os homens, o modo com que eles avaliam a si mesmos e aos outros seres e elementos do mundo. Ora, o modo como uma sociedade avalia suas minorias ativas, todo esse coletivo de singularidades cheias de má vontade, vai ser, então, índice de seu estado de forças e expressar determinada vontade: afirmadora ou negadora. Quando Deleuze critica a sociedade francesa do início dos anos 1980 e sua postura perante Maio de 68, crítica essa que se estende a boa parte do mundo de hoje, é por não ter sabido criar os agenciamentos concretos que pudessem dar a essas vozes sem Eu um estatuto positivo, insistindo nas formas de expressão tradicionais da política: os partidos e sindicatos, todos obedecendo ainda a lógica dos Eus atribuíveis de que os poderes estabelecidos tanto precisam.

Há, no pensamento de Deleuze, como observa Scherer, uma política do impessoal que passa por dar consistência e impulso a essas vozes, a essas minorias ativas, a esses devires. Essa política encontra seus primeiros elementos na crítica do sujeito, na idéia de ego dissolvido, na crítica de Deleuze ao cogito cartesiano e na constituição na filosofia de um campo transcendental impessoal. Tudo isso encontra expressão em *Lógica do*

*Sentido*<sup>8</sup> e em sua análise da partícula ‘on’, da terceira pessoa e sua capacidade de nos despojar do poder de dizer ‘eu’. Ela vai culminar nos artigos reunidos em *Crítica e Clínica*<sup>9</sup>, principalmente nos artigos dedicados a Whitman, Melville e os dois Lawrences, que, para Scherer (2000), constituem o cerne e dão o tom dessa obra. Essa crítica consiste, em última instância, em abrir caminho a uma sociedade dos irmãos, que, como vimos, retoma para Deleuze o problema do começo da filosofia e da democracia na Grécia Antiga.

O que vai diferenciá-la, acima de tudo, desse começo, é que essa política do impessoal se afasta do quadro personalista da *Polis* e se dirige às “etnias”, aos sem-pátria, aos sem moradia, aos sem-existência cidadã, ou seja, todos aqueles que não podem fazer parte das atuais sociedades contemporâneas, sociedades de controle, como as define Deleuze (1996a), pois parece que o capitalismo, por mais que expanda seus limites e tente eliminar qualquer exterioridade, “manteve como constante a extrema miséria de três quartos da humanidade, pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento” (Idem, p. 224).

Os numerosos demais, os pobres demais, são essas as vozes às quais se busca dar um agenciamento concreto. Não estão dentro da lógica do mundo do trabalho, que faria deles indivíduos, consumidores, cidadãos. Eles não participam do movimento do capital-dinheiro, que cria esses sujeitos consumidores, que constitui todos os sujeitos em agentes do capital e do trabalho e lhes que atribui direitos humanos.

Para Deleuze, a literatura tem algo a ver com isso. No belo texto “A literatura e a vida” (DELEUZE, 1997), ele nos fala que a literatura não tem nada a ver com a imposição de uma forma de expressão sobre um conteúdo. Ela está do lado do informe, do que é pura mutação, devir. O escritor escreve para desfazer as formas, para desfazer a gramática e traçar outras relações entre as matérias do mundo. O escritor tampouco escreve a partir de suas lembranças pessoais. Não é a simples tradução de suas vivências infantis, alegrias e sofrimentos. Não é a partir de suas neuroses e doenças que ele escreve. Pelo contrário, para Deleuze, ele cria uma saúde. E a saúde, como literatura, “consiste em inventar um povo que falta” (Idem, p. 14). Ele cria um

---

<sup>8</sup> DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

<sup>9</sup> \_\_\_\_\_. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.

agenciamento coletivo de enunciação, que não é a simples somatória de vários eus, mas zona de indistinção onde “eu” e “tu” não são mais possíveis. Onde só há um coletivo anônimo, um povo.

Esse povo que falta, é exatamente o que chamávamos de possível, de possibilidade de vida. Esse é fim último da literatura: escrever por esse povo que falta, não “no lugar dele”, mas “na intenção de”. Na intenção, diríamos, de invocá-lo, de antecipá-lo, de convocá-lo como força, como potência diabólica que bate à porta dos poderes estabelecidos. Tudo isso faz da literatura uma política, produz entre elas uma zona de indiscernibilidade.

É a busca de uma vitalidade na política, na filosofia e nas artes. Daí a importância que a literatura americana ganhou para Deleuze, pois é nela que a pergunta “o que é escrever?” recebeu sua resposta mais próxima da Vida mesma (DELEUZE, 2003, p. 286). Literatura e política atingem o auge da indiscernibilidade na América, onde a palavra do escritor tem o poder excepcional de contar as próprias lembranças “como as de um povo universal composto pelos emigrantes de todos os países” (DELEUZE, 1997, p. 14).

Assim, podemos colocar a questão que irá percorrer toda a nossa tese: Qual a relação entre a literatura e a política para Deleuze? Acreditamos que essa seja uma das questões com que se deparam muitos daqueles, senão todos, que se interessam, seja pelo pensamento político de Deleuze, seja pelo pensamento deleuziano acerca da literatura. Examinar como Deleuze relacionou, no decorrer de sua obra, esses dois campos, é uma tarefa extremamente árdua, pois há várias entradas, tal como na toca kafkiana. E, tal como nela, há sempre a possibilidade de uma entrada terminar num beco-sem-saída.

Essa tarefa, sem dúvida, apresenta várias dificuldades, pois os livros de Deleuze sobre literatura se distribuem durante três décadas, sem falar dos vários artigos e entrevistas, além da presença da literatura em vários outros livros do filósofo dedicados a outros temas.

Nos anos 1960, temos dois livros dedicados exclusivamente à literatura: *Proust e os signos*<sup>10</sup>, cuja primeira edição é de 1964, e *Apresentação*

---

<sup>10</sup> \_\_\_\_\_. *Proust e os signos*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

de *Sacher-Masoch*<sup>11</sup>, publicado em 1967. Além disso, em *Diferença e Repetição*<sup>12</sup>, sua tese de doutoramento, publicada em 1969 e, principalmente, em *Lógica do Sentido*, também de 1969, a literatura é um intercessor fundamental, nas figuras de Lewis Carroll, Antonin Artaud, F. S. Fitzgerald e Malcom Lowry.

Nos anos 1970, temos o livro dedicado a Kafka, escrito junto com Guattari; e a literatura é mais uma vez intercessor fundamental em *Anti-Édipo*<sup>13</sup> e também no pequeno livro com Claire Parnet, *Diálogos*<sup>14</sup>, além do texto escrito acerca do teatro de Carmelo Bene em 1979.

Já nos anos 1980, apesar de Deleuze não publicar nenhum livro acerca da literatura, vários artigos que compõem o livro *Crítica e Clínica*, que só será lançado na década seguinte, foram escritos nessa época, tal com o artigo sobre Bartleby. Além disso, a presença da literatura em mil platôs é uma das vigas mestras dessa obra.

Mas é nos anos 1990, mais precisamente, em 1993, que Deleuze publica, a nosso ver, sua principal obra acerca da literatura: *Crítica e Clínica*, composta por 17 pequenos textos, entre eles os sobre a literatura americana, a que já nos referimos mais acima.

Tentamos abordar no decorrer de nossa tese essa variada bibliografia de Deleuze, buscando tecer as relações entre suas partes, seguindo os problemas por ele elaborado a cada obra, mesmo que não tenhamos tomado a cronologia das obras como fio condutor da análise. Acreditamos ser muito mais relevante dar visibilidade aos problemas colocados nessas obras e como eles são retomados e complexificados, no decorrer da criação da obra deleuziana.

Essa extensão, portanto, nos obriga a pensar se há alguma unidade entre esses livros diferentes: assim, o que há de comum, por exemplo, entre *Proust e os signos* e o livro escrito junto com Guattari, *Kafka: por uma literatura menor?* Entre eles temos muitos acontecimentos que Deleuze considera

---

<sup>11</sup> \_\_\_\_\_. *Apresentação de Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Tradução de José Bastos. Rio de Janeiro: Editora Taurus, 1983.

<sup>12</sup> \_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. Tradução de Roberto Machado e Luiz B. Orlandi. Rio de Janeiro: Editora Graal, 2006.

<sup>13</sup> DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Joana Varela e Manuel Carrilho. Lisboa: Editora Assírio e Alvim, 1986.

<sup>14</sup> DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de Eloisa A. Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

fundamentais para a definição dos caminhos que seu pensamento iria trilhar a partir dos anos 1970: Maio de 68 e o encontro com Guattari, que Deleuze mesmo considerava como um dos encontros mais importantes para pensar as “modificações” em seu pensamento. É preciso, então, que sejamos capazes de localizar tais modificações, mesmo que, como acontece às vezes, como diz Deleuze (1996a, p. 21), seja “preciso pensar em termos incertos”, já que o pensamento só é engendrado quando nos movemos nos limites de nosso saber<sup>15</sup>.

Nesse caminho rizomático, para nos locomovermos por essa toca, há um fio condutor: nossa tese é a de que a relação entre a literatura e a política no pensamento de Deleuze se estabelece por meio do conceito de devir-menor, tal como ele começa a ser elaborado em *Kafka por uma literatura menor*, e que ela se articula no final de sua obra (principalmente com *Crítica e Clínica* e *O que é filosofia?*) com uma crítica política da democracia como regime da maioria e da opinião. Percorreremos assim, na obra de Deleuze, um caminho que partirá da problemática do devir-minoritário até à crítica à democracia que o filósofo articula por meio da análise do escritor americano e sua relação com a América.

A nossa pesquisa se moverá entre dois campos que a filosofia de Deleuze cruza: a literatura e a política. Ela parte do pressuposto deleuziano de uma relação fundamental entre a filosofia e as outras formas de pensamento, não filosóficas. Assim, a filosofia deleuziana solicita uma relação com o de Fora. Pois, para Deleuze, o pensamento não se move por si mesmo e precisa ser acionado, ele é vítima de uma violência primeira<sup>16</sup> que o faz funcionar. Essa violência vem de Fora.

---

<sup>15</sup> Deleuze afirma, em sua tese de doutorado: “Como escrever senão sobre aquilo que não se sabe ou que se sabe mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nessa ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e *que transforma um no outro*. É só desse modo que somos determinados a escrever” (DELEUZE, 2006, p. 18).

<sup>16</sup> “O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a filosofia, tudo parte de uma misosofia” (DELEUZE, 2006, p. 203). Sobre essa imagem do pensamento conferir *Diferença e repetição*, *Proust e os signos* e *Nietzsche e a filosofia*. Todas essas obras têm como elemento central a caracterização da imagem dogmática do pensamento e o seu modo de superação por uma filosofia da diferença, por um pensamento sem imagem que teria como característica central a destruição de todo e qualquer modelo ou transcendência para o pensar.



Por isso, Deleuze sempre defendeu que um pensamento puro não serve para nada, ou melhor, só serve ao poderes de domesticação e não incomoda ninguém<sup>17</sup>, que toda filosofia é sempre prática<sup>18</sup>. Sem uma paixão que lhes desse um caráter único, as idéias permaneceriam abstratas e o pensamento careceria de necessidade. Por isso não queremos pensar a idéia geral de literatura em Deleuze, mas dar-lhe uma marca, uma paixão que nos permita um caminho singular, com um problema que talvez seja o nosso. Daí a escolha específica de nossa entrada: literatura e política.

Como dizia Zourabichvili (2004), é preciso retomar por si próprio o movimento dos conceitos de Deleuze, é preciso agarrar com as próprias mãos a flecha atirada, para sermos arrastados “rumo a regiões para as quais não estávamos preparados – regiões que não são as do autor, *mas efetivamente as nossas*” (Idem, p. 11). Aqui acreditamos estar uma questão fundamental para Deleuze, e principalmente para a relação entre a literatura e a política: o que são as nossas regiões, o nosso presente?

Por fim, gostaríamos de afirmar, da dupla série literatura-política, o que Deleuze pensava acerca das idéias, que elas não morrem, mas que elas migram entre os saberes. Não se trata, portanto, de buscar semelhanças, nem descendências ou filiações, mas quais os limiares que uma idéia vem a atravessar, as viagens que ela veio a fazer (DELEUZE e GUATTARI, 1997b).

Como dissemos no início dessa introdução, “estar no meio”, esse foi sempre o anti-princípio de Deleuze. Nunca se começa pelo princípio, mas sempre pelo meio. Ora, é preciso que nomeemos esse “meio”: o que nos faz tomar literatura e política não como termos individuados e isolados que só apresentariam relações acidentais entre si, o que nos faz não tomar um dos termos como sendo a verdade e a essência, enquanto o outro seria apenas aparência ou fenômeno; o que possibilita essa zona de indiscernibilidade entre política e literatura é o capitalismo. O capitalismo e sua potência

---

<sup>17</sup> “Fato perturbador: o verdadeiro concebido como universal abstrato, o pensamento entendido como **ciência pura** nunca fizeram mal a ninguém. O fato é que a ordem estabelecida e os valores em curso encontram aí constantemente seu melhor sustentáculo” (DELEUZE, 1976, p. 85).

<sup>18</sup> Deleuze repete isso desde seu primeiro livro *Empirismo e Subjetividade*: “a subjetividade é prática”, não há uma subjetividade especulativa, puro sujeito cognoscente. “Que não haja e não possa haver subjetividade teórica vem a ser a proposição fundamental do empirismo”. (DELEUZE, 2001, p. 118). Não há, assim, uma filosofia teórica: “a filosofia deve se constituir como a teoria do que fazemos, não como a teoria do que é” (Idem, p. 151).

desterritorializante, seu poder de desmontar qualquer fronteira, é a chave, ou melhor, a charneira que cria a relação entre literatura e política.

Daí a importância, para Deleuze (2006b), do pensamento de Marx, que, ao lado de Nietzsche, produziu uma crítica radical e completa das sociedades contemporâneas. É Deleuze mesmo, em entrevista dada em 1993 ao escritor Didier Eribon, quem nos fala de seu marxismo, da influência de Marx em *Anti-Édipo* e em *Mil platôs*, e de como concebe seu artigo sobre as sociedades de controle como “completamente marxista”. Ora, é certo que esse marxismo de Deleuze não constitui a confissão de uma filiação, nada mais longe do modo de proceder de seu pensamento. Não se vai encontrar nem luta de classes nem a dialética como princípio das análises deleuzianas da sociedade. Trata-se, a nosso ver, de mais uma das alianças de Deleuze, em que se produz um duplo, onde se constitui, como ele falou em *Diferença e Repetição*, um Marx sem barba.

O que interessa a Deleuze em Marx é este ter visto o capitalismo como uma imensa máquina de desterritorialização, que não respeita nenhuma fronteira, que está sempre expandindo seus limites, ao mesmo tempo em que conjura seus inimigos para além daqueles. Capitalismo que Marx descreveu como imprimindo a marca de nosso tempo, em que tudo o que é sólido se desmancha no ar; e assim como o capital não tem pátria, não tem território, Marx conclamava os trabalhadores a não os terem também. No dizer de Deleuze, a irem mais longe que o próprio capital, de levaram mais longe ainda os movimentos de desterritorialização. Daí a tarefa urgente: “é preciso analisar o que é o mercado mundial, quais são suas transformações”<sup>19</sup> (DELEUZE, 1996b, p. 30).

Literatura e política: o problema das minorias e da democracia, a criação de novas formas de expressão, ou de agenciamentos coletivos de enunciação capazes de exprimir essas forças não pessoais, pré-individuais; a criação de uma nova terra, de um novo povo. Tudo isso se distribui em torno dos problemas do capitalismo e da expansão de seu mercado. É no meio de suas tensões que a escrita se reterritorializa num Eu e a política apenas se reconhece nos grandes Estados, parecendo impotentes perante esse mercado.

---

<sup>19</sup> “E para isso, é preciso passar por Marx” (Idem, *ibidem*).

Devires, singularidades, forças impessoais e pré-individuais, minorias ativas, é disso que trata a literatura. Assim, o percurso de nossa tese passará, então, pela relação entre a literatura e a idéia de minoria, de como o cruzamento da literatura e da política se faz para Deleuze no entrecruzamento minorias/capitalismo. Esse será o tema do capítulo 1. Nele analisaremos a obra que Deleuze escreve com Guattari acerca de Kafka (*Kafka por uma literatura menor*) e os principais conceitos dessa análise da literatura: procedimento, agenciamento coletivo de enunciação, máquina literária etc. Depois, no capítulo 2, mostraremos que essa análise da literatura, feita por Deleuze, se desdobra na criação de uma concepção política da linguagem, que a retira da condição de código abstrato, fazendo-lhe passar pelos dispositivos de poder que se distribuem sobre o corpo de uma sociedade, e que implica a análise da função de palavra de ordem, transformando a escrita literária numa desmontagem dessa função; e, por último, se desdobra na relação entre a literatura e uma nova terra, remetendo à questão da formação dos Estados Unidos da América (capítulo 3). Assim, no final de nossa tese, veremos que a relação entre a política e literatura da qual Deleuze nos fala está relacionada ao problema das minorias e à crítica da democracia que daí deriva.

Mas antes de iniciarmos esse percurso, é preciso esclarecer um ponto: para o pensamento deleuziano, colocar a questão das relações entre literatura e política implica em colocar em primeiro plano o cenário social em que estas se encontram. Isso nos leva a situar, mesmo de maneira breve, o pensamento de Deleuze em relação ao problema da atualidade. Afinal, o que é a atualidade? E mais: qual o problema que é próprio dessa atualidade e que marca nosso tempo?

Analisemos, portanto, essa relação. Retomando a teoria do acontecimento elaborada em *Lógica do Sentido*, encontramos a seguinte afirmação de Deleuze (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 143) em *O que é filosofia?*

O que a História capta do acontecimento é sua efetuação em estados de coisas ou no vivido, mas o acontecimento em seu devir, em sua consistência própria, em sua auto-posição como conceito, escapa à História<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> A dupla profundidade corporal e superfície incorporal dá lugar à dupla história e devir. Como ele afirma no debate que se seguiu à apresentação de seu texto *Pensamento nômade*: “Eu

É que existem duas maneiras de considerar o acontecimento: por um lado como efetuação, o que apodrece nos corpos, e, por outro, o que não se efetua, o puro devir. A história constituindo, então, as condições quase negativas do acontecimento. Se “pensar é experimentar” (Idem, *Ibidem*), é porque o pensamento diz respeito não ao histórico, nem ao Eterno, mas ao Intempestivo enquanto invenção de um modo de vida.

Mas falar de presente ainda é insuficiente para Deleuze, ele prefere distinguir o presente e o atual. O atual é diferente do presente:

O novo, o interessante, é o atual. O atual não é o que somos, mas antes o que nos tornamos, o que estamos nos tornando, isto é, o Outro, nosso devir-outro. O presente, ao contrário, é o que somos e, por isso mesmo, já deixamos de ser (DELEUZE, 2006b, p. 145).

Importa distinguir então entre presente e atual, pois o atual são os devires, e o presente, a parte apodrecida do acontecimento. A tarefa da filosofia é, portanto, a de diagnosticar nossos devires atuais, extrair das Revoluções e de suas histórias o devir-revolucionário e, da Democracia e de suas várias formas, um devir-democrático<sup>21</sup>:

Diagnosticar os devires, em cada presente que passa, é o que Nietzsche atribuía ao filósofo como médico, ‘médico da civilização’ ou inventor de novos modos de existência imanentes (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 145).

Essa distinção entre presente e atual, Deleuze a busca em Foucault (2000). É em seu texto, *O que são as luzes?*<sup>22</sup>, que Foucault propõe abordar o presente enquanto atualidade, opondo esse modo a três outros modos. Ele nos apresenta, inicialmente, três modos de se pensar o presente, de conceber sua natureza. Primeiro, o presente como época do mundo à qual se pertence, diferente de outras épocas por possuir características específicas; segundo o

---

mudei. A oposição superfície-profundidade não me preocupa mais em absoluto” (DELEUZE, 2006b, p. 329).

<sup>21</sup> Essa relação problemática entre Democracia e Devir será analisada no último capítulo de nossa tese, quando abordarmos a questão da literatura norte-americana.

<sup>22</sup> FOUCAULT, M. O que são as luzes? In: \_\_\_\_\_. *Ditos e Escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. (Vol. 2). Tradução de Manuel B. da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

presente como signo, como anunciador de um acontecimento; e, terceiro, como ponto de transição na direção de um novo mundo.

Ora, para Foucault, esses três modos de abordar o presente são distintos da maneira moderna de pôr a questão do que é o presente. Para ele, Kant foi o primeiro a instaurar outra noção do presente, o presente como atualidade, ou seja, como diferença que se introduz em relação à ontem. Pura atualidade, pura diferença. A filosofia moderna teria, pois, como questão central, a “reflexão sobre a ‘atualidade’ como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular” (FOUCAULT, 2000, p. 341).

É que não interessa a Foucault pensar a modernidade como período histórico, e sim como uma atitude, pois a filosofia, assim como a arte, não é um retrato da realidade, ela compartilha com ela de uma “imaginação ativa”. A atitude de modernidade é marcada por uma vontade de heroificar o presente. A máxima baudeleriana para a modernidade, na qual Foucault se apóia, é não menosprezar o presente. Mas não se trata de reconhecer a fluidez do mundo, e sim de “assumir uma determinada atitude em relação a esse movimento; e essa atitude voluntária, difícil, consiste em recuperar alguma coisa de eterno que não está além do instante presente, nem por trás dele, mas nele” (Idem, p. 342). Ao lado do alto valor do presente, se encontra a “obstinação de imaginar”, de imaginar o presente “de modo diferente do que ele não é, e transformá-lo não o destruindo, mas captando no que ele é” (Idem, p. 343).

Não há aqui, também, um sujeito que viria descobrir-se, mas a tarefa de inventar-se, trabalho que se realiza nos limites de nós mesmos, na direção dos “limites atuais do necessário”, “na direção do que não é ou não é mais”. Por isso, a filosofia moderna, enquanto crítica, não pode ser teoria ou doutrina, ela deve ser atitude, ou prática, como afirma Deleuze; uma atitude experimental: uma verdadeira prova histórica e prática dos limites que os homens podem transpor. A filosofia “deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser” (Idem, p. 348).

Essa concepção da tarefa da filosofia como sendo a da reinvenção de nós mesmos, a exploração de nossos limites atuais em direção ao que não somos e a crítica da História como sendo o lugar do apodrecimento dos acontecimentos é fundamental para Deleuze. Contudo, se, por um lado, ele acentua essa perspectiva acerca do Intempestivo, contrapondo uma filosofia do

Intempestivo tanto à filosofia clássica e seu empreendimento “eternitário”, quanto à filosofia dialética e sua compreensão da história (DELEUZE, 2006b); por outro lado, Deleuze estabelece, a partir dos anos 1970, entre a crítica da filosofia da representação e seus avatares – que compõe o eixo de sua obra nos anos precedentes – e a crítica ao capitalismo, uma relação cada vez mais íntima.

Assim temos, desde o *Anti-Édipo* passando por *Mil Platôs* e, culminando em *O que é a filosofia*, a crítica da imagem dogmática do pensamento e do filósofo como funcionário do Estado levando necessariamente à crítica do capitalismo. Por meio da “teoria das sociedades” que passa a ser formulada no *anti-Édipo*, a crítica da imagem dogmática do pensamento se insere numa crítica dos modos de codificação de uma sociedade, sobre como uma sociedade regula, bloqueia e desvia os fluxos que passam por ela. O capitalismo, com seu funcionamento por axiomatização, distinto, portanto, da codificação territorial e da sobrecodificação imperial, traz novos desafios à filosofia (DELEUZE, 2006b).

Em seu texto, *Pensamento nômade*, contemporâneo de *anti-Édipo*, Deleuze nos fala que a invenção da filosofia na Grécia antiga está ligada à história dos impérios e das administrações despóticas, sobre com se criaram linhas de fuga nos extremos desses impérios. Do Império bárbaro e seu déspota à cidade grega e seus cidadãos, temos o movimento de invenção da filosofia, seu nomadismo inicial. Mas haveria na filosofia, a partir de então, uma espécie de mal originário: sua pertença aos modos de codificação de uma sociedade, sua vontade de ser a linguagem do poder, a linguagem, em última instância, da verdade.

Nesse sentido, Deleuze fala do marxismo e da psicanálise como movimentos de burocratização, de recodificação dos fluxos, enquanto Nietzsche, com a forma aforismo, buscava, juntamente com Kafka, fazer passar algo de incodificável pelas sociedades, nem pela forma lei, nem pela forma contrato, nem pela instituição. Contra esse gosto pelo poder, Deleuze invoca as potências nômades da filosofia, um outro gosto, agora pelo falso, uma outra vontade, agora de potência.

Filha da Democracia grega e de seus valores, (a amizade, o poder da opinião), nos tempos do capitalismo, a filosofia terá de se mover em meio a

uma retomada de seus velhos ideais nas democracias modernas, nas democracias marcadas pelo poder da opinião e do controle da informação, as ditas sociedades de controle. Só em meio a esse movimento de crítica da democracia e do capitalismo, a filosofia, e com ela também a arte, a literatura, ganham as condições de sua criação, as impossibilidades que dão toda força à escrita, fazendo dela um ato político e fazendo com que a política seja atravessada por uma escrita onde “escrever é lutar, é resistir” (DELEUZE, 1998, p. 53). Assim, Deleuze (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 129) afirma: “(...) para o bem da filosofia moderna, esta não é mais amiga do capitalismo do que a filosofia antiga era da cidade”.

Não queremos, aqui, afirmar nenhuma ruptura, pois o projeto deleuziano permanece, a nosso ver, o mesmo do início ao fim de sua obra, a constituição de uma filosofia da diferença e da repetição, onde elas não estariam mais submetidas ao jugo da representação. Contudo, Deleuze nos fala que na virada dos anos 1960, após Maio de 68, “linha de mil aberrações” (DELEUZE, 1998, p. 53), aconteceu uma passagem em sua obra que ele chama de “do direito à política”, passagem que tem sua primeira expressão no *Anti-Édipo*<sup>23</sup>. Filosofia e política tornam-se inseparáveis para Deleuze a partir desse momento, por meio da exigência de uma análise do capitalismo. O que nos interessa, aqui, é que uma filosofia do Intempestivo não recusa a história, mas lhe confere um outro lugar; pois só é possível analisar o que foge se houver uma análise dos mecanismos de captura. Essa crítica da história, portanto, não constitui um retorno ao idealismo. Nem idealismo nem materialismo historicista; acreditamos que podemos afirmar da filosofia deleuziana o que Deleuze dizia de Bergson, que encontramos nele “as núpcias de um puro espiritualismo com um materialismo radical” (DELEUZE, 1996a, p. 64)<sup>24</sup>. Assim, é nesse sentido que nos interessa a afirmação de Deleuze (Idem, p. 212) acerca do trabalho realizado com Guattari:

---

<sup>23</sup> “É aí que se passa do direito à política. Uma espécie de passagem à política, passagem que eu mesmo fiz com Maio de 68, à medida que toma conhecimento com problemas precisos (...). O anti-Édipo foi todo ele um livro de filosofia política” (DELEUZE, 1996a, p. 210).

<sup>24</sup> Apoiamo-nos também na leitura que Foucault faz do trabalho de Deleuze, no final dos anos 1960, quando publica o pequeno e belo texto *Theatrum Philosophicum*, onde analisa dois grandes livros de Deleuze: *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*. Nesse texto, referindo-se à teoria dos incorporais, tal como Deleuze a lê nos estóicos, Foucault afirma: “É toda essa pujança do impalpável que é preciso pensar hoje: enunciar uma filosofia do fantasma que não esteja, por intermédio da percepção ou da imagem, a serviço de um dado originário, mas que

É que não acreditamos numa filosofia política que não esteja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento. O que nos interessa em Marx é a análise do capitalismo como sistema imanente que não pára de expandir seus próprios limites, reencontrando-os sempre numa escala ampliada, porque o limite é o próprio capital.

Isso é importante para nós, pois é junto a essa exigência que o pensamento de Deleuze acerca da literatura recebe um novo tom e a relação com a política passa a ganhar cada vez mais relevo. De *Kafka: por uma literatura menor* até seu último texto sobre literatura, o belíssimo texto sobre *Bartleby*, a crítica ao capitalismo é cada vez mais acentuada, acompanhando o movimento geral de sua obra. Se a filosofia deve ser agora interrogada a partir de seus compromissos e relações com o capitalismo, isso não é menos verdade para a arte.

Deleuze nos fala que essa crítica do capitalismo aponta para três novas direções. No lugar de se pensar as sociedades como definidas pelo sistema de suas contradições, ela seria muito mais marcada pelo que foge de seu sistema, pelas linhas de fuga. Ao invés de pensar na captura do Estado como modelo de transformação social, pensar em termos de ‘máquina de guerra’ que não tem a guerra com objetivo, e em suas metamorfoses, inclusive em máquina de escrita (essa é a máquina de expressão kafkiana, máquina de guerra nômade, comparável, para Deleuze, apenas aos aforismos nietzschianos). Por fim, aponta em direção de uma análise das minorias, e não mais das classes sociais.

Essa análise das minorias de que Deleuze nos fala articula-se diretamente com a questão da atualidade. Por isso, a crítica de Jameson (2000) nos parece equivocada, pois para o crítico norte-americano a questão das minorias é uma questão datada, e que poderia ser localizada nos anos 1970, não tendo mais valia nos dias de hoje. O que ele não entende é que essa questão das minorias só ganha valor em Deleuze quando percorrida pelo conceito de devir. Só assim o problema das minorias não é um problema

---

o deixe valer entre as superfícies com as quais ela se relaciona, na subversão que faz passar todo o interior para fora e todo exterior para dentro, na oscilação temporal que o faz sempre se preceder e se seguir, em suma nisso que Deleuze talvez não permitisse que se chame de sua ‘materialidade incorpórea’” (FOUCAULT, 2000, p. 233). Essa teoria dos incorporais e sua relação com a linguagem será abordada no segundo capítulo de nossa tese.



simplesmente histórico, mas diz respeito ao que a história não capta: os devires.

Daí a importância de situar a literatura, tal como Deleuze a vê, em nosso tempo, perante nossos problemas. Como se encontra ela? Para Deleuze, ela corre risco de vida. Por isso, certa vez ele afirmou (1996a, p. 163): “Se a literatura morrer, será necessariamente de morte violenta e assassinato político”. É desse enunciado que vamos partir para situar a literatura em nossos tempos. Por meio dele, já vemos que algo belicoso acontece entre literatura e política. O que teria levado o filósofo a fazer essa previsão? O que o teria levado a estabelecer essa condição? A produzir esse enunciado?

Podemos - nos inspirando no próprio Deleuze e em seu gosto por pensar a filosofia como um teatro<sup>25</sup> onde os filósofos e suas máscaras habitariam o palco - imaginar a seguinte cena: alguém para ser assassinado, intrigas, companhias suspeitas, inimigos; toda a tensa relação entre a literatura e a filosofia e também com as outras formas de pensamento. A relação dos artistas com o Estado e com os poderes instituídos; enfim, toda uma cena com personagens e forças as mais diversas.

Nessa cena se desenrola um drama: o do assassinato da literatura. É preciso que haja um assassino e, igualmente, um motivo; tudo isso já nos leva a imaginar a atmosfera e o procedimento de um romance policial, que eram tão caros a Deleuze.

Os conceitos se referem, afirma Deleuze, a “dramas”, e se exercem com certa “crueldade”. O que é próprio do pensamento é o arrombamento, a violência, o inimigo. Pensar não é algo da ordem do reconhecimento, mas da ordem da violência. O que nos faz pensar, aqui, é a violência, que nos faz perguntar sobre o que aconteceu com a literatura nas suas relações com os poderes estabelecidos.

---

<sup>25</sup> Sobre isso ver *Diferença e Repetição* (2006a, p. 273), onde Deleuze nos fala de um teatro das multiplicidades que se oporia a um teatro da representação. Esse teatro das multiplicidades “não deixa subsistir a identidade de uma coisa representada, de um autor, de um espectador, de um personagem em cena, qualquer representação que possa, através das peripécias da peça, vir a ser objeto de uma reconhecimento final ou de um recolhimento do saber, teatro de problemas e de questões sempre abertas, levando consigo o espectador, a cena e os personagens no movimento real de uma aprendizagem de todo o inconsciente, cujos últimos elementos são ainda os problemas”.

No nosso caso, trata-se de um crime que não se sabe ao certo se aconteceu, se está acontecendo ou se acontecerá. Essa cena será nosso ponto de partida, o fio que conduzirá o primeiro capítulo de nossa tese, de nossa investigação. Ao lado dessa idéia, Deleuze nos propõe outra, a da ficção científica, que implica seu modo singular de conceber o empirismo, que o torna uma aventura de criação de mundos. Deleuze defende a idéia de que o filósofo empirista produz a grande conversão da teoria: ela torna-se prática, torna-se inquirido, questionamento das práticas que os homens produzem nos mundos que inventam (DELEUZE, 2006b, p. 211). É esse o empirismo como ficção científica, invenção de mundos outros, alienígenas, mas que ao mesmo tempo são os nossos. Temos então a idéia da filosofia como romance policial e ficção científica, com ela não se trata de resolver um crime em geral, mas um crime específico.

Assim, voltemos ao enunciado inicial. Deleuze prossegue seu pensamento nos colocando perante uma situação concreta: tal assassinato poderia ser localizado “na URSS, mesmo que ninguém o perceba”. Portanto, não se trata, como já dissemos, de um assassinato da literatura em geral, pois a literatura tem a ver com lugares, com uma geografia, tal como pensava Lawrence (1956). Acontece, afirma o escritor, de a literatura morrer em um lugar, mas se recriar em outro; é que, acerca da literatura, acreditamos poder afirmar o que Deleuze falava do organismo, que ele tem uma face voltada para as formas, e são elas que morrem<sup>26</sup>, mas tem outra face voltada, antes de tudo, ao informe<sup>27</sup>. Ao mesmo tempo, esse assassinato específico diz respeito à face da literatura voltada para o informe que vamos chamar aqui, como Deleuze, de *potências da criação*.

É preciso deixar claro que, quando Deleuze fala desse assassinato, não se refere aos livros ou aos escritores; não se trata de afirmar que eles desaparecerão ou que os livros serão queimados e os escritores mortos ou expulsos. Os livros e escritores podem continuar existindo, e fazendo cada vez mais sucesso, e as pessoas podem mesmo estar sendo incluídas cada vez

---

<sup>26</sup> “São os organismos que morrem não a vida” (DELEUZE, 1996a, p 179).

<sup>27</sup> “A literatura está antes do lado do informe, ou do inacabamento” (DELEUZE, 1997, p. 11). Esse informe ou inacabamento nos parece estar ligado ao que Deleuze chamou de “corpo sem órgãos” (CsO), por isso associamos a idéia da forma à do organismo. O organismo é antes de tudo uma organização, uma forma.

mais no mundo dos livros; não se trata disso, mas do problema da criação. O debate, portanto, não se coloca em termos de estatísticas, de pensar se há ou não mais escritores e mais livros, assim como mais leitores, mas se ainda há na literatura (nos que escrevem, mas também nos que lêem ou publicam) as potências da criação. É a esta potência que se refere o assassinato. Se, dessa forma, portanto, Deleuze nos fala da morte da literatura na URSS<sup>28</sup>, é da morte do romance russo tal como ele o entendia; esse romance que, ao lado do norte-americano, reivindicava os direitos de um irracionalismo superior<sup>29</sup> baseado nas potências da vida. É um assassinato em curso, ou que já aconteceu, mesmo que ninguém, como afirma Deleuze, tenha percebido.

Ao lado da concepção do filósofo empirista como um investigador a que nos referimos mais acima, Deleuze nos dá uma outra imagem, a do artista criador como sendo um vidente. A arte estando ligada a um fenômeno de vidência. O artista é alguém que viu algo impossível de suportar, intensidades que deixam seus olhos vermelhos. Visão que diz respeito também à política, pois relacionada com o que Deleuze (2003) chama de limite do intolerável em uma sociedade. Temos, então, ao lado do filósofo, outras figuras, outras personagens, um detetive, mas também um vidente. Seria Deleuze o vidente, o detetive e o filósofo ao mesmo tempo?

Acerca desse assassinato, Deleuze nos fala de seu caráter: ele teria um caráter político; e do seu modo de execução, morte violenta. Não se trata assim de uma morte natural, uma morte por velhice, por “causas internas”.

Para Deleuze, primeiramente, é necessário descartar a hipótese de que a literatura estaria morrendo graças ao embate entre ela e outras formas de linguagem, como o áudio-visual. O que importa a Deleuze é que não se trata do combate mortal entre duas artes diferentes, mas do combate entre as potências criadoras (tanto da literatura quanto do áudio visual, assim como de qualquer outra forma de criação) e os poderes de domesticação.

É preciso que tenhamos claro que essa afirmação de Deleuze foi feita em meados dos anos oitenta, perante um cenário fortemente reacionário, marcado acima de tudo pela incapacidade da sociedade francesa de assimilar

---

<sup>28</sup> A literatura, dirá Deleuze a partir de o *anti-Édipo*, tem a ver com uma terra, uma terra natal e uma terra por vir, tem a ver com um território e o que se passa nele.

<sup>29</sup> Acerca das reflexões de Melville sobre o romance, Deleuze (1997, p. 94) afirma: “A primeira dessas reflexões é reivindicar os direitos de um irracionalismo superior”.

a experiência de Maio de 68 <sup>30</sup>. Nesse momento, Deleuze fala de um período de reação em todos os domínios, e que isso não pouparia nem os livros, nem os escritores, nem a literatura. Estaríamos, diz o filósofo, sufocados de antemão, e as condições para a criação estariam se tornando cada vez piores:

Estão nos fabricando um espaço literário, bem como um espaço jurídico, econômico, político, completamente reacionários, pré-fabricados e massacrantes. Creio que está em andamento uma operação sistemática (...). Como resistir a esse espaço literário europeu [mundial mesmo] que se está constituindo? (DELEUZE, 1996a, p. 39).

Mas, como resistir? Porque, para Deleuze, a arte diz respeito à resistência<sup>31</sup>. A arte resiste, por mais que o artista (é difícil não confundir a arte e os artistas, mas como dizia Lawrence, é preciso que separemos um do outro, é preciso livrar o romance do artista<sup>32</sup>) pareça estar sempre disposto a abdicar da potência da criação, em nome do conforto da proteção dos poderes estabelecidos. Isso porque a criação e a resistência não são as de um indivíduo, mas de algo que antecede todo e qualquer indivíduo.

De forma que, como diz Deleuze, a criação implica exatamente uma situação cada vez mais difícil, pois é “dando cabeçadas que se acha”, que se cria. A criação se faz em “gargalos de estrangulamento” e traça seu caminho, precisamente, entre impossibilidades.

Se um criador não é agarrado pelo pescoço, por um conjunto de impossibilidades, não é um criador. Um criador é alguém que cria suas próprias impossibilidades, e ao mesmo tempo cria um possível (DELEUZE, 1996a, p. 166-7).

É nesse sentido que o assassinato da literatura é político, pois está relacionado a um combate contra os poderes de domesticação, contra a instauração de um espaço cultural de mercado e de conformismo, que faz de tudo um já sabido: uma “produção para o mercado”. A alta rotatividade do regime dos best-sellers produz um mercado do esperado, tudo é moldado

---

<sup>30</sup> Sobre isso, ver o texto de Deleuze, escrito em 1984, *Mai 68 n'a pas eu lieu* (DELEUZE, 2003).

<sup>31</sup> O tema da resistência (DELEUZE e GUATTARI, 1997a) é um dos elementos centrais do pensamento de Deleuze sobre a arte. Durante os próximos capítulos dessa tese teremos a oportunidade de explorá-lo.

<sup>32</sup> “O verdadeiro papel do crítico é livrar o romance do artista que o criou” (LAWRENCE, 1956, p. 11). A tradução é nossa.

segundo formas prévias estipuladas no mercado, e as condições da criação literária, que, como dizia Deleuze (Idem, p. 160), “só podem se liberar no inesperado, na difusão lenta e na difusão progressiva”, são esmagadas por serem frágeis. Como foi dito mais acima, o possível, enquanto objeto de criação política, nunca se reduz ao esperado.

Deleuze via na relação que tinha se estabelecido entre o jornalismo e a literatura um dos motivos para a crise desta última<sup>33</sup>. Acima de tudo, trata-se da dissolução do livro como forma literária e da emergência do livro como relatório jornalístico<sup>34</sup>. É, diz Deleuze, como se os jornalistas não precisassem abandonar seu meio para serem escritores, como se, de direito, a literatura pertencesse ao jornalismo, como uma espécie de subgênero, onde ocorreria uma “secundarização” da literatura. É o modelo das viagens de repórteres e de suas buscas pessoais: “Esquece-se que a literatura implica para todo o mundo uma busca e um esforço especiais, uma intenção criadora específica, que só pode ser feita na própria literatura” (DELEUZE, 1996a, p. 163).

A literatura torna-se a narrativa narcísica de um eu, ao invés de se dirigir a potências impessoais, capazes de romper o circuito narcísico do mercado. É uma literatura “democrática”, quando a democracia torna-se o reino da opinião, onde cada eu isolado pode narrar suas peripécias e desventuras. Quão diferente é, dessa forma, o pensamento de Deleuze, que invoca para a literatura a função de produzir um devir outro no escritor, um devir-imperceptível<sup>35</sup>.

Onde encontrar, então, quem resista? Como encontrar alguém que possa criar um “espaço literário” (tal como, afirma Deleuze, Blanchot o criou) que seja capaz de se opor ao que nos acontece hoje? Ora, esse é um tema de extrema importância para o pensamento de Deleuze, e nós voltaremos a ele

---

<sup>33</sup> A crise da literatura não se refere à diminuição do número de livros ou de escritores, mas, pelo contrário, diz respeito ao regime de alta produtividade. “Como definir hoje uma crise da literatura? O regime dos best-sellers é a alta rotatividade. Muitos livrinhos já tendem a imitar as lojas de discos, que só aceitam produtos repertoriados por um *top-club* ou um *hit parade*” (DELEUZE, 1996a, p. 160). Sobre a relação literatura-jornalismo, ele diz na mesma entrevista: “Talvez os jornalistas tenham uma parte de responsabilidade nessa crise da literatura”. (Idem, p. 162).

<sup>34</sup> Sobre o livro jornalístico, diz Deleuze: “É que o livro não passa de um relatório de atividades, de experiências, de intenções, de finalidades que se desenrolam em outro lugar. O livro tornou-se ele mesmo relatório. Conseqüentemente, cada um parece, e parece a si mesmo, preencher de um livro, basta que tenha uma profissão ou simplesmente uma família, um pai doente, um chefe abusivo. Cada um tem seu romance em sua própria família ou profissão” (Idem, p. 163).

<sup>35</sup> Sobre isso ver o belíssimo texto, que abre *Crítica e Clínica*, “A literatura e a vida”.

quando passarmos a examinar a relação entre a literatura e as minorias, pois toda essa crítica da relação entre jornalismo e literatura só tem sentido se relacionada à questão do uso menor da língua, para o que uma minoria pode fazer numa língua considerada maior. É que a linguagem jornalística que invade o romance tem exatamente os traços de uma linguagem maior, que não desfaz os pólos consagrados da “grande” literatura.

Como veremos, quando Deleuze apela para uma minoria, mesmo que pequena e dominada, efeito de uma história de massacres, possuidora de uma identidade, efetivada num estado de coisas, não apela para um conjunto molar, para uma quantidade, mas ao que não tem história, um devir-minoritário, Intempestivo e não histórico. Eis um primeiro aspecto que gostaríamos de examinar: as relações entre literatura e minoria, tal como Deleuze passa a elaborá-las no início dos anos 1970, principalmente em seu livro *Kafka por uma literatura menor*, no qual a literatura passa por uma crítica não representativa das formações de poder nas sociedades atuais, assim como as minorias por um devir, que passará a se chamar, agora, de menor.

Nossa entrada, o conceito de literatura menor, já está, portanto, no meio do caminho; a partir dessa entrada é que percorreremos os trabalhos anteriores de Deleuze, pensando sempre nas retomadas e nos caminhos que uma idéia percorre. É este conceito e seus correlatos que passamos a examinar agora no capítulo1.

## 2 MINORIA E LITERATURA

Como dissemos, no livro que Deleuze e Guattari escreveram sobre Kafka, a questão da relação entre literatura e política é introduzida por meio da questão das minorias. Mas acreditamos que é preciso, por um lado, para poder compreender o que existe de singular na análise que Deleuze e Guattari fazem de Kafka, retomar o movimento de algumas idéias do filósofo, anteriores a esse livro. Nesse sentido, a questão das minorias já aparece no livro dedicado a Sacher-Masoch, mas, essa é nossa hipótese; a idéia de minoria aí não se soma ao conceito de devir. Por outro lado, *Kafka por uma literatura menor*, é um livro fortemente marcado pelos conceitos e problemáticas elaborados no *anti-Édipo*, mesmo que depois os conceitos ganhem uma nova articulação em livros como *Mil Platôs*<sup>36</sup>. Examinemos, assim, esses dois movimentos anteriores do pensamento de Deleuze.

### 2.1 Sacher-Masoch ou uma nebulosa para chicotadas

É em seu livro sobre Sacher-Masoch que Deleuze pela primeira vez busca relacionar a questão da criação literária com as lutas das minorias. Nesse livro, publicado em 1967, Deleuze tem como um dos pontos centrais da obra do escritor a relação com o problema das minorias:

Sua obra inteira permanece influenciada pelo problema das minorias, das nacionalidades, dos movimentos revolucionários no império, contos galicianos, contos judeus, contos húngaros, contos prussianos... Ele frequentemente descreverá a organização da comuna agrícola e a dupla luta dos camponeses, contra administração austríaca, mas, sobretudo com os proprietários locais (DELEUZE, 1983, p. 7-8)<sup>37</sup>.

Vemos, aqui, portanto, o problema já aparecer, mas ainda sob a forma da descrição, muito próximo de uma literatura realista que denunciaria as

---

<sup>36</sup> É o caso do conceito de *máquina*, que é central no *anti-Édipo*, e percorre todo o livro sobre Kafka. Mas é nesse mesmo livro que tal conceito começa a dar lugar ao conceito de *Agenciamento*, que será central em *Mil Platôs*. Sobre essa passagem, ver o verbete *Agenciamento* no livro de Zourabichvili (2004).

<sup>37</sup> Sobre a importância da situação política das minorias no Império auto-húngaro para a literatura de Sacher-Masoch, ver o livro de Bernard Michel (1992), especialmente os capítulos 2 e 3: "Os massacres da Galícia em 1846" e "Barricadas de Praga (1848)".

condições de dominação pela descrição das lutas no dia a dia entre as diversas minorias do leste europeu e a administração do império austro-húngaro no século XIX. Situação que chamará a atenção de Deleuze, devido à semelhança com a de Kafka no século XX.

Ora, esse uso descritivo da linguagem não constitui a maneira de Deleuze conceber a criação literária. Ele concebe que os grandes artistas - e essa idéia percorrerá toda a obra de Deleuze - estão ligados à extração de novas formas, a criação de novas maneiras de sentir e de pensar e também de uma nova linguagem<sup>38</sup>. Nada próximo da descrição do que quer que seja. Tanto é assim que, já nesse livro, a criação literária, seja a de Masoch seja a de Sade, está ligada à invenção de uma linguagem erótica diferente da linguagem pornográfica, pois a literatura pornográfica é “uma literatura reduzida a algumas palavras de ordem (faça isso, faça aquilo...) seguidas de descrições obscenas” (DELEUZE, 1983, p. 20).

Já nesse livro, temos dois temas caros a Deleuze: primeiro, o de que a criação literária implica em levar a linguagem ao seu limite, retirando-a de seu uso representativo: “A literatura pornológica antes de tudo se propõe a colocar a linguagem em relação com o seu próprio limite, com uma espécie de não-linguagem” (Idem, p. 21).

Segundo, a impossibilidade de o sujeito se representar como um eu, no sentido de que, como afirma Deleuze, em Sade e Masoch, “é preciso que a linguagem imperativa e descritiva se ultrapasse para uma mais alta função impessoal” (Idem, p. 26).

Esse exercício da linguagem em direção ao seu limite é chamado por Deleuze de “função superior da linguagem” e vem ao encontro das reflexões do filósofo que percorrem o livro *Lógica do Sentido*, assim como das reflexões encetadas em *Diferença e Repetição*, acerca do uso transcendental das faculdades, de um exercício transcendental da linguagem. Esse exercício superior da linguagem, esse uso transcendental, dá a resposta para a pergunta

---

<sup>38</sup> A nosso ver, o único livro de Deleuze sobre literatura que não aponta nessa direção, ou seja, da criação literária como invenção de uma nova linguagem, uma nova sintaxe por meio de um uso intensivo da linguagem, é o livro sobre Proust, cujo fio condutor é a da crítica da imagem dogmática do pensamento, como Deleuze a realizava nos anos 1960, como vemos em *Nietzsche e a filosofia* e em *Diferença e Repetição*.



com a qual Deleuze abria sua *Apresentação de Sacher Masoch*: Para que serve a literatura?

Com Sade e Masoch, diz Deleuze (Idem, p. 40): “(...) a literatura serve para nomear não o mundo, coisa que já está feita, mas uma espécie de duplo do mundo, capaz de dar acolhida a sua violência e ao seu excesso”.

Trata-se de um duplo intensivo, e não de uma representação do mundo. E da mesma maneira como haverá esse duplo do mundo, haverá um duplo da linguagem, que lhe tira a função de mediadora. Assim, “(...) as palavras dessa literatura, por sua vez, formam na linguagem, uma espécie de duplo da linguagem, aptas a fazê-las agir diretamente sobre os sentidos (Idem: *Ibidem*). Palavras de ordem e descrições, eis o uso ordinário da linguagem, eis suas funções elementares, que a linguagem erótica de Masoch e Sade destrói.

Apesar dessa semelhança entre os escritores, todo o esforço dessa obra de Deleuze reside em mostrar a falsa unidade, propagada acima de tudo pela psicanálise, que há entre masoquismo e sadismo, e que faz daquele apenas o negativo deste<sup>39</sup>. Falsa unidade que se vê, para Deleuze, tanto do ponto de vista do procedimento de criação literária, quanto do ponto de vista daquilo que está em jogo no fantasma, ou seja, tanto do ponto de vista da crítica quanto da clínica.

Além desse problema, o livro também aborda outros dois. Por um lado, ele apresenta uma crítica ao conceito de pulsão de morte, apontando para a confusão psicanalítica entre o que é da ordem do empírico e o que é da ordem do transcendental. Nesse sentido, Deleuze introduz uma divisão ausente no pensamento de Freud. Ele produz uma separação entre o conceito de instinto de morte como princípio transcendental e o de pulsões de morte, sendo estas da ordem do empírico. O princípio de prazer é, desta forma, para Deleuze, o princípio de regulação do empírico. Por outro, ele aponta para a confusão entre repetição do mesmo e repetição da diferença (Deleuze atribui à psicanálise uma compreensão externa, mecânica da repetição). Temas esses

---

<sup>39</sup> É a dupla injustiça para com Masoch de que fala Deleuze: primeiro, sua obra caiu no esquecimento ao mesmo tempo em que seu nome ganhava uso corrente; segundo, seu nome ganhou uso clínico apenas para servir de complemento ao sadismo. Sobre essa dupla injustiça, ver também: *Mística e Masoquismo*, entrevista publicada em *A ilha deserta* (DELEUZE, 2006b). Neste texto, Deleuze chamará a unidade sado-masoquista de “monstro semiológico”.

que são retomados em *Diferença e Repetição* e que, nas décadas seguintes, praticamente desaparecerão dos textos de Deleuze<sup>40</sup>.

Mas há algo, de extrema importância, que permanecerá: é a idéia de Deleuze de relacionar Clínica e Crítica<sup>41</sup>. E assim como a clínica implica a dissolução do eu e a emergência de uma região Impessoal, a crítica ultrapassa limites do texto literário para abri-lo ao mundo. O que importa é a idéia de uma região de indeterminação entre crítica e clínica, é o ponto literário como ponto fora da clínica, como modo de fugir aos preconceitos da clínica psiquiátrica e psicanalítica. O que interessa é a nebulosa criada ao redor dessas regiões que se pretendem bem delimitadas, pois:

Masoch fala uma linguagem onde o folclórico, o histórico, o político, o místico e o erótico, o nacional e o perverso se misturam estreitamente, formando uma nebulosa para as chicotadas (DELEUZE, 1983, p. 8).

Mas em meio a essa nebulosa feita a chicotadas, essa zona de indiscernibilidade, para usar um termo que depois se tornará caro a Deleuze, formada entre política e literatura, arte e sociedade, temos outras questões importantes, tais como a do contrato masoquista, de como ele difere da instituição sádica e de como ambos se opõem à idéia de lei. Esse complexo instituição-contrato-lei percorre toda obra de Deleuze, indo de seu primeiro livro até seu texto sobre Bartleby - abordaremos essa problemática apenas no último capítulo, quando tratarmos da idéias de Deleuze acerca da literatura norte-americana. Veremos, nesse momento, que aquilo que o contrato masoquista conjura está muito próximo da questão do que um corpo social suporta, e nos porá, assim, em cheio, na questão do homem como espécie inventiva de mundos.

É preciso, agora, como afirmamos anteriormente, mostrar que o livro dedicado a Kafka se encontra totalmente tomado pelo movimento dos

---

<sup>40</sup> Veja-se, por exemplo, o pequeno texto intitulado "Reapresentação de Sacher-Masoch", publicado pela primeira vez em 1989, que faz parte do último livro de Deleuze *Crítica e Clínica*. Nele, os temas já correspondem muito mais ao pensamento de Deleuze dos anos 1970 e 1980, desaparecendo a querela do instinto de morte e sendo acentuada a questão do devir-animal, inexistente na *Apresentação*, mas que a partir do livro sobre Kafka ganha cada vez mais importância em relação à criação literária. E mais, a questão da minoria aparece nele ligada a questão de um devir-minoritário.

<sup>41</sup> Deleuze se utiliza do conceito psicanalítico de fantasma para traçar uma linha entre crítica e clínica, procedimento este que também será abandonado.

conceitos apresentados em o *anti-Édipo*, por sua crítica radical da imagem psicanalítica do desejo (submetida, por um lado, pela representação e, por outro, pela falta) e também pela crítica da relação entre desejo, poder e servidão.

## 2.2 “Existe apenas o desejo e o social, e nada mais”.

O grande empreendimento de o *anti-Édipo* era o de produzir uma nova imagem do desejo e do inconsciente e também de estabelecer uma nova relação entre o desejo e o corpo social, independentemente de qualquer idéia de mediação ou representação:

Afirmamos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado e que a libido não precisa de nenhuma mediação ou sublimação, de nenhuma operação psíquica, de nenhuma transformação, para investir as forças produtivas e as relações de produção. Existe apenas o desejo e o social, e nada mais (DELEUZE e GUATTARI, 1986, p. 33).

É a noção de máquina que permite essa passagem sem mediação, pois tudo é máquina e esta é um sistema de corte e fluxos. Onde houver esses dois elementos haverá uma máquina, esta está sempre em conexão com outras.

O interesse de Deleuze e Guattari nesse momento é o de combater a velha dicotomia marxista entre infra-estrutura e superestrutura, e também a idéia de que o desejo faz parte da superestrutura, reduzido, assim, ao reflexo da estrutura de base. Dessa forma, o desejo não é ideologia, e a questão da relação entre poder, desejo e servidão não pode ser reduzida a uma questão de falsificação ideológica ou de engano das massas, pois “o desejo faz parte da infra-estrutura”. Por um lado, trata-se de inserir o desejo na produção, mostrando que só há produção porque há desejo, e por outro, inserir a produção no desejo, mostrando que o desejo não é da ordem da representação nem da falta; eis o que pretendiam Deleuze e Guattari ao escreverem o *anti-Édipo*. Édipo é um falso problema, retomando a terminologia bergsoniana, tão cara a Deleuze, sendo preciso, portanto, “suprimir tanto o problema como a solução” (Idem, p. 85).

No que diz respeito à literatura, o grande risco é, assim, o de edipianizá-la, ou seja, o de trocar as intensidades da literatura por representações ou fantasias. É o contrato psicanalítico: dê-me as intensidades que te atravessam e eu te darei representações<sup>42</sup>. Mas, dizem os autores, a psicanálise não tem nenhum privilégio nisso: “O Édipo, antes de ser um efeito psicanalítico é um efeito literário” (DELEUZE e GUATTARI, 1986, p. 140). É nesse sentido que os autores podem dizer que a forma edipiana da literatura é sua forma mercantil, ela estabelece uma troca (na verdade, um sistema de compra e venda) entre intensidades e representações. É na obra de Artaud que Deleuze e Guattari (Idem, Ibidem) vêm a crítica mais radical dessa forma de literatura:

Como bem dizia Artaud: a escrita é sempre uma porcaria, ou seja, a literatura que se toma por um fim, que determina os seus fins, em vez de ser um processo que ‘estoire a caca do ser e da sua linguagem’, que carreie débeis, afásicos e iletrados. Poupem-nos ao menos a sublimação. *Os escritores são uns vendidos.*<sup>43</sup>

Não ter a literatura como fim é concebê-la como uma máquina que se conecta a outras, é concebê-la como máquina artística, desejante e revolucionária. Contra a imagem psicanalítica do desejo, ou seja, sua representação antropomórfica<sup>44</sup>, Deleuze e Guattari trazem a concepção de escritores como Miller e Lawrence, de uma sexualidade não humana<sup>45</sup>, de amores não figurativos<sup>46</sup>, de um amor impessoal<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> Encontramos essa crítica a psicanálise em *Pensamento nômade* (DELEUZE, 2006b). Neste texto, Deleuze deixa clara a presença dos intercessores em seu pensamento. Ele atribui esse conceito de *intensidade* a Klossowski e a Lyotard. Mas também é preciso dizer que Deleuze lhe dá sua própria perspectiva, num debate com Bergson.

<sup>43</sup> Os itálicos são nossos. Sobre a relação entre a escrita de Artaud e a destruição da linguagem, ver o livro de Daniel Lins (1999). Como ele afirma, a crítica de Artaud vai além de Édipo e se dirige diretamente à idéia de Deus. De forma que, para Artaud, nem Deus nem o homem: “Artaud não só tritura a tríade edipiana como recusa também a Trindade, e considera Deus como um micróbio, como a morte”. (LINS, 1999, p. 30).

<sup>44</sup> A crítica da imagem antropomórfica do desejo na psicanálise e sua relação com a literatura encontram-se no capítulo 4 de o *anti-Édipo*.

<sup>45</sup> “Acreditamos que Lawrence e Miller avaliam muito melhor a sexualidade do que Freud, inclusive do ponto de vista da famosa cientificidade” (DELEUZE e GUATTARI, 1986, p. 304). Essa idéia de uma sexualidade não humana, de amores não figurativos, ou a-edipianos dará cada vez mais lugar à questão dos devires e da desmontagem da forma-Homem, principalmente em *Mil Platôs*.

<sup>46</sup> “Amores não figurativos (...) inocentemente a-edipianos, e que dão ao revolucionário o direito de dizer: ‘O Édipo? Sei lá o que é isso!’”, (Idem, p. 384). O termo revolucionário, aqui, deixa bem claro as marcas de Maio de 68 no pensamento de Deleuze. Posteriormente, ele preferirá

A literatura deve, portanto, estourar com as formas do desejo edipiano e, com ela, a forma mercantil da literatura, aquela marcada pelo “sujo segredinho” de que falava Lawrence. Para a literatura, há apenas o desejo e o *socius*, só há desejo maquinado: máquinas desejantes. Ela deve, tal como o esquizofrênico, levar as desterritorializações do capitalismo<sup>48</sup> cada vez mais longe, para criar uma nova terra, num duplo movimento que produz um território e ao mesmo tempo foge dele:

(...) não uma terra prometida e preexistente, mas uma terra que vai se criando ao mesmo tempo em que sua tendência, a sua descolagem e, até, a sua desterritorialização (Idem, p. 336).

Esse problema será, para Deleuze e Guattari, o problema por excelência da literatura norte-americana. A tarefa de tal literatura será de sempre levar mais longe uma linha de fuga, de reinventar uma terra, assim como também será permanente o risco que se corre: o de se reterritorializar em formas fascistas, moralizantes ou familiares do desejo<sup>49</sup>.

É o que dizem Deleuze e Guattari (1986) acerca de Kerouac<sup>50</sup>: o perigo de cair no pólo paranóico do delírio ou do desejo e, com isso, perder a potência da literatura em dizer, como Rimbaud, “não sou dos vossos, sou desde sempre de uma raça inferior, sou um animal, um negro” (Idem: 289). Estranha literatura anglo-americana, dizem os autores, pois “nunca o delírio oscilou tanto entre seus dois pólos” (Idem, p. 138).

O desejo está, assim, tomado em uma problemática política, oscilando entre dois pólos: o paranóico (ou da raça maior) e o pólo esquizo (da raça menor ou nômade). Entre esses dois pólos coloca-se todo o problema da filosofia política que, para Deleuze, foi muito bem formulado por Espinosa: “Por que é que os homens combatem pela sua servidão como se tratasse de sua

---

falar de devir-revolucionário, para evitar confusões com uma idéia voluntarista ou pessoal que a noção de revolucionário traz consigo.

<sup>47</sup> “Todo ser amado ou desejado equivale a um agente coletivo de enunciação”, (Idem, p. 370).

<sup>48</sup> “Seria um erro enorme identificar os fluxos capitalistas e os fluxos esquizofrênicos” (Idem, p. 255), já que o capitalismo implica sempre um limite relativo enquanto a esquizofrenia tende ao limite absoluto, para algo que não se pode codificar e nem axiomatizar..

<sup>49</sup> “Não será este o destino da literatura americana, o de passar todos os limites e fronteiras, de fazer passar os fluxos desterritorializados do desejo, mas também de os obrigar a transportar territorialidades fascizantes, moralizantes, puritanas e familiaristas?”, (Idem, p. 289).

<sup>50</sup> “O caso Kerouac, o mais sóbrio dos artistas, aquele que fez uma fuga revolucionária, que se descobre em pleno sonho da grande América, e depois à procura dos seus antepassados bretões de raça superior”, (Idem, ibidem).

salvação?” (Idem, p. 33). Como é possível que os homens gritem mais impostos e menos pão? Problema que, como veremos à frente, é central no livro sobre Kafka, a relação entre desejo e poder.

Essa idéia de uma raça inferior, de um povo bastardo está em relação com as minorias de fala Deleuze e Guattari em *Kafka por uma literatura menor*. Serão as minorias que se constituirão entre os dois pólos do delírio, o pólo paranóico da raça superior ou o pólo esquizo da raça bastarda, pois são elas que mais violentamente são arrastadas pelos fluxos desterritorializados do Capital.

Dessa forma, os dois primeiros capítulos do livro sobre Kafka retomam as questões de *anti-Édipo*: em primeiro lugar, a de não reduzir a criação literária à psicologia do escritor, colocando-a ao lado não da representação, mas da experimentação, ao lado da política, e não da fuga da realidade<sup>51</sup>; e, em segundo lugar, o desejo, por seu turno, como pertencendo ao poder, como fazendo parte de suas engrenagens.

Agora, após essa análise, voltemos ao livro sobre Kafka.

### 2.3 “Grande e revolucionário, somente o menor”

O conceito central desta obra, *Kafka por uma literatura menor*, é, sem dúvida, o de “literatura menor”, e o modo como os autores relacionam literatura e minoria passa pelos conceitos de *devir-menor* e de *agenciamento*; assim como pela questão do uso intensivo da língua. São esses conceitos que possibilitam pensar a relação entre minoria e literatura de maneira política, mas evitando a idéia do escritor como um representante de um grupo social, seja ele definido como classe ou como minoria.

---

<sup>51</sup> Para Deleuze, ao invés de uma fuga da realidade, a literatura empreende uma linha de fuga criadora, ativa. Totalmente diferente de um refúgio ou da imaginação. Sobre isso, ver o livro de Deleuze com Claire Parnet, *Diálogos*. “Partir, se evadir, é traçar uma linha. O objeto mais elevado da literatura, segundo Lawrence: ‘Partir, partir, se evadir... atravessar o horizonte, penetrar em outra vida... É assim que Melville se encontra no meio do oceano Pacífico, ele passou realmente a linha do horizonte’. A linha de fuga é uma desterritorialização”. E mais: “Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário”. “Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia. Só se descobre mundos através de uma longa linha quebrada” (DELEUZE, e PARNET, 1998, p. 60). A política, dessa forma, tem a ver com criar linhas de fuga, com encontrar uma saída.

O que nos parece próprio desse livro é o cruzamento entre o conceito de devir e o de minoria. Até então, o conceito de devir, como diferença, se opunha ao conceito de ser, como identidade (é dessa forma que o devir aparece, por exemplo, em *Lógica do Sentido*, devir louco, ilimitado, contra o Ser como limitação e identidade<sup>52</sup>); agora, o devir ganha um qualificativo político que implica uma lógica de dominação. É a máxima de Guattari que Deleuze tanto gostava: “antes do Ser há a política” e que passa a marcar o seu pensamento a partir dos anos 1970.

Como dissemos, é só no livro dedicado a Kafka que o problema da política é posto em relação com o conceito de devir e, por meio disso, se inventa o conceito de literatura menor. Esse conceito de *menor* passará, então, a nortear o pensamento de Deleuze sobre a arte e sua relação com a política.

Mesmo em um livro como *O que é filosofia?*, que retoma a divisão filosofia, arte e ciência para mostrar qual a diferença entre esses três campos e o que se passa entre eles, quando Deleuze e Guattari falam de arte e de sua criação de afetos e perceptos, é preciso deixar claro que se referem a ela enquanto arte menor. Mesmo que, nesse momento, eles não usem esse qualificativo e falem “a” arte, simplesmente. Deleuze e Guattari deixam claro que só existe arte menor, que a arte maior, ou da representação, não é arte, pois não se faz arte com representações<sup>53</sup>. Assim como, afirmam eles, o mesmo sucede com o pensamento, pois o pensamento da representação não é pensamento.

---

<sup>52</sup> Em *Lógica do sentido*, na primeira das séries de paradoxos, intitulada “Do puro Devir”, Deleuze nos fala das duas dimensões que Platão distinguia: a “das coisas limitadas e medidas, das qualidades fixas, quer sejam permanentes ou temporárias”, e a “de um puro devir sem medida, verdadeiro devir louco que não se detém nunca, nos dois sentidos ao mesmo tempo” (DELEUZE, 1998, p. 1). E, mais adiante, ele afirma ainda sobre o devir: “O puro devir, o ilimitado, é a matéria do simulacro, na medida em que se furta à ação da Idéia, na medida em que contesta *tanto* o modelo *como* a cópia” (Idem, p. 2). O que interessa nesse momento, para Deleuze, é 1 - mostrar que o empreendimento platônico foi o de soterrar esse devir-louco e ilimitado na profundidade, e 2 - que os estoícos foram os responsáveis por uma verdadeira reviravolta no platonismo, ao fazer o devir retornar à superfície por meio da teoria dos incorporais. Sobre isso, veja-se a segunda série de paradoxos “Dos efeitos de superfície” e a décima oitava série “Das três imagens do filósofo”; assim como, no apêndice, o texto “Platão e o simulacro”. O conceito de devir também aparece problematizado em *Nietzsche e a filosofia*. Mas aí, ele aparece sob o duplo aspecto de um *devir-ativo* ou um *devir-reativo* das forças. Posteriormente, Deleuze não falará mais de um devir reativo. No lugar dessa oposição, surgirá a oposição entre os devires (sempre ativos) e a *forma Homem* (reativa).

<sup>53</sup> “(...) já que nenhuma arte, nenhuma sensação jamais foram representativas” (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 248).

Deleuze e Guattari interpelam, portanto, a questão da criação literária por meio de sua relação com problemas nada abstratos: a relação entre a língua e as minorias:

Quantas pessoas hoje vivem em uma língua que não é a delas? Ou então nem mesmo conhecem mais a delas, ou ainda não a conhecem, e conhecem mal a língua maior da qual são obrigadas a se servir? Problema dos emigrados e sobretudo de seus filhos. Problema das minorias. Problemas de uma literatura menor, mas também para todos nós (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p. 30).

A problemática das minorias é a dos desterritorializados, dos que são arrastados cada vez mais para longe de seus territórios de origem, de sua língua materna, graças às desterritorializações sempre renovadas do capitalismo.

Para os autores, não se trata, porém, de fazer com que as minorias pertençam cada vez mais ao sistema dominante da língua, já que o direito à educação e, dessa forma, o direito de usufruir das normas da língua culta, é um ponto central das lutas políticas das minorias. O problema é o de “como arrancar de sua própria língua uma literatura menor, capaz de escavar a linguagem e de fazê-la seguir por uma linha revolucionária sóbria? Como tornar-se o nômade e o emigrado e o cigano de sua própria língua?” (Idem, *ibidem*). É uma questão de procedimento, e esse procedimento é o de levar mais longe ainda as desterritorializações que percorrem o corpo social.

### 2.3.1 A entrada do rizoma

Contudo, a entrada escolhida pelos autores, não é a das relações entre o conceito de devir e o de minoria. O livro se inicia com outro problema: o da relação entre os conceitos de conteúdo e de expressão.

Assim, o primeiro capítulo é dedicado à escolha da entrada pela qual os autores pretendem iniciar sua análise. Eles consideram que a obra kafkiana possui a forma de um rizoma, e que, portanto, há várias entradas possíveis; o rizoma funciona conectando pontos, produzindo cruzamentos.



Entraremos então por qualquer extremidade, nenhuma vale mais que a outra, nenhuma entrada é privilegiada, mesmo se for quase um beco sem saída, uma estreita passagem, um sifão, etc. Procuraremos apenas com quais outros pontos se conecta aquele pelo qual se entra, por quais cruzamentos e galerias se passa para conectar dois pontos, qual é o mapa do rizoma, e como ele se modificaria se entrássemos por outro ponto (Idem, p. 7).

Contudo, se deve evitar, com muito cuidado, as entradas que logo se mostram como sendo becos sem saída. Tal é para os autores, o erro da interpretação significativa ou psicanalítica:

O principio das entradas múltiplas impede somente a introdução do inimigo, o Significante, e as tentativas para interpretar uma obra que na verdade se propõe à experimentação (Idem, Ibidem).

Para entender esse posicionamento dos autores, é preciso mais uma vez recorrer ao *anti-Édipo*, pois essa crítica ao significante está em completa sintonia com a crítica à psicanálise traçada naquele livro. Nele, a psicanálise aparece como herdeira da lei de sobrecodificação despótica. O significante é tido com “um enorme arcaísmo, que remete aos grandes impérios”. Além disso, como já vimos, um dos erros da psicanálise seria o de colocar no lugar das *intensidades* que percorrem a subjetividade, representações.

O livro sobre Kafka dá, assim continuidade à crítica ao significante, tal como os autores a vinham elaborando em *anti-Édipo*, mas, além disso, busca criar uma concepção não significativa da linguagem.

Em entrevista sobre o *anti-Édipo*, ao serem interrogados sobre a pouca importância dada nele à lingüística, os autores afirmam que o significante não lhes serve para nada (DELEUZE, 1996a, p. 32). Contra o que chamam de imperialismo do Significante, que se sustenta na oposição exclusiva entre significante e significado, Deleuze e Guattari recorrem a Hjelmslev, que teria criado uma teoria da linguagem onde conteúdo e expressão, prescindem do significante. Nas palavras dos autores: “uma espécie de teoria espinosista da linguagem” (Idem, p. 33).

Anos mais tarde, em seu livro sobre Foucault, escrito alguns anos depois de *Mil Platôs*, é apoiando-se ainda nessa interpretação dos conceitos de

Hjemslev que Deleuze (1988) analisa o conceito de enunciado de Foucault<sup>54</sup>. Mas, o que nos parece mais importante nessa entrevista é a afirmação dos autores de que em *anti-Édipo* não há uma concepção dos agentes coletivos de enunciação:

O que não desenvolvemos nesse livro foi uma concepção dos agentes coletivos de enunciação, que pretenderia ultrapassar o corte entre sujeito de enunciação e sujeito de enunciado (Deleuze, 1996a, p. 33).

Ora, assim, não só o livro sobre Kafka retoma as problemáticas de anti-Édipo, como elabora um conceito novo: o de *Agenciamento Coletivo de Enunciação*.

Deleuze e Guattari partem, portanto, dos conceitos de conteúdo e de expressão para analisar a obra de Kafka. Para eles, é possível encontrar na obra do escritor tcheco, por um lado, dois elementos associados: o retrato e a cabeça inclinada. Os autores concebem o retrato como uma forma de expressão, e a cabeça inclinada como uma forma de conteúdo. Essa reunião opera, para eles, uma espécie de bloqueio funcional ou uma neutralização do desejo experimental. Toda vez que o desejo ameaça vazar por todos os lados, há sempre um retrato de família sobre o qual é possível se reterritorializar o desejo. Nessa associação, temos um desejo impedido, um desejo submetido que se inclina, e, ao mesmo tempo, um desejo que submete e que julga; que propaga mesmo essa submissão.

De forma que, para Deleuze e Guattari, vão se encontrar na obra de Kafka duas imagens que remetem ao problema do desejo e do poder: a primeira é essa imagem da cabeça inclinada, típica dos homens de poder, dos juízes ou do quadro familiar. A essa forma de conteúdo corresponderia uma forma de expressão: o retrato. Os autores associam essa configuração ao Édipo psicanalítico:

---

<sup>54</sup> Acerca dos termos conteúdo e expressão, Deleuze afirma que “buscamos esses últimos termos em Hjemslev, mas para aplicá-los a Foucault num sentido completamente diferente, pois o conteúdo não se confunde mais com o significado, nem a expressão com um significante. Trata-se de uma nova divisão, bastante rigorosa. O conteúdo tem uma forma e uma substância (...). A expressão também tem uma forma e uma substância” (DELEUZE, 1988, p. 57).

Lembrança de infância edipiana? A lembrança é retrato de família ou foto de férias, com senhores de cabeça inclinada, senhoras com o pescoço enfiado. Ela bloqueia o desejo, tira dele decalques, rebate-o sobre os estratos, afasta-o de todas as suas conexões (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p. 8).

Por outro lado, haverá outro par com outros elementos associados, e com ela uma outra imagem do desejo e do poder: uma cabeça que se ergue e que arrebenta o teto, e um som puro, intenso; uma pequena música. A presença do som está, para os autores, associada à cabeça que se levanta. Tem-se, aqui, um outro estado do desejo: em oposição às cabeças inclinadas existem as imagens das cabeças que arrebentam os tetos, imagens de um desejo que não suporta mais a submissão. A música aparecerá na obra de Kafka, associada aos devires, a um devir-criança, a um devir-animal<sup>55</sup>.

Assim, tem-se, de um lado, a cabeça inclinada e o retrato; de outro, a cabeça que se ergue e a música. Mas, afirmam Deleuze e Guattari, a oposição não é bem esta, pois não se trata de opor duas formas de expressão, o som e o retrato, assim como duas formas de conteúdo, a cabeça que se ergue e a cabeça inclinada. Se é possível fazer isso ao nível das formas de conteúdo, o mesmo não é verdade para as formas de expressão, já que a música a que Kafka faz apelo em sua obra é uma música intensiva, desterritorializada:

Certamente não é a música organizada, a forma musical, que interessa a Kafka (...) não é uma música composta, semiótica formada (...), mas uma pura matéria sonora (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p. 10).

O que interessa a Kafka é uma pura matéria sonora intensa, sempre em relação com *sua própria abolição*, som musical desterritorializado, grito que escapa à significação, à composição, ao canto, à fala, sonoridade em ruptura para desprender-se de uma cadeia ainda muito significativa (Idem, p. 11).

---

<sup>55</sup> O conceito de devir percorre toda a obra de Deleuze, ele já se mostra de forma contundente em *Nietzsche e a filosofia*, assim como em *Lógica do Sentido*, mas ganha particular importância a partir de *Kafka por uma literatura menor*. É nesse livro que vemos o conceito ganhar qualificativos até então inéditos: devir-mulher, devir-criança, devir-animal, devir-molecular, devir-imperceptível. É que, como lembra muito bem Zourabichvili, não há devir em geral, devir não é uma generalidade. Mas também não é simbólico nem imaginário, é real, pois não se trata de imitar uma forma seja ela qual for, mas de desterritorializar dois termos que entram em relação. Ele não tem sujeito nem termo, um devir não produz outra coisa que ele mesmo. Tal maneira de problematizar o conceito de devir encontrará em *Mil platôs* sua formulação mais elaborada: "O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos por que passaria aquele que se torna" (DELEUZE e GUATTARI, 1997b, p. 18). Ver também, no vocabulário escrito por Zourabichvili (2004), o verbete Devir.

A intensidade é o que foge da forma, o que a desfaz. Ela é, portanto, assignificante. Pois o significante é, antes de tudo, uma forma. Toda forma, para Deleuze e Guattari, implica um reterritorialização, inclusive na música. Daí que a música apareça sob formas não musicais, seja com os cães músicos seja com Josefina a ratinha cantora; ou, ainda, com o piado de Gregor metamorfoseado.

O que importa no som é que ele não aparece com uma forma de expressão, mas como uma matéria não formada de expressão (intensidade) e que irá reagir sobre as outras formas: de expressão e de conteúdo. O som desterritorializado, por um lado, irá cada vez mais desfazer as formas de conteúdo e a cabeça se erguerá, assim como, decomporá as formas de expressão mais rígidas: o retrato de família. Não se trata, portanto, de encontrar uma nova forma, mas de encontrar uma saída, uma fuga, entendendo por isso uma desterritorialização das formas. De maneira que, no som, o que conta é apenas a intensidade, muitas vezes monótona, mas sempre assignificante, pois “na medida em que há forma, há reterritorialização, mesmo na música” (Idem: Ibidem).

Daí que os autores recusem as interpretações, sejam elas arquetípicas ou estruturais. Ambas perdem de vista aquilo que foge ao sistema, seja ele imaginário ou simbólico. Assim, acerca da interpretação estruturalista, eles afirmam:

(...) isso é estúpido, na medida em que não se vê por onde e em direção a que escapa o sistema, como ele se torna, e qual o elemento que vai desempenhar o papel de heterogeneidade, corpo saturador que faz o conjunto fugir, e que quebra a estrutura simbólica, não menos que a interpretação hermenêutica, não menos que a associação de idéias leiga, não menos que o arquétipo imaginário (Idem, p. 13).

Para compreender Kafka, deve-se, portanto, pensar em termos de linha de fuga, de desterritorializações, de devires. A isso, Deleuze e Guattari chamam de experimentação. A experimentação está, assim, do lado da fuga; e a interpretação, ao lado das reterritorializações. Não interpretar é, dessa forma, não reterritorializar. Não se deve nunca, advertem os autores, trocar as intensidades desterritorializadas, por representações ou por significantes.

Experimental é fugir, e a fuga é política. Daí a crença que organiza o livro:

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 (Idem, *Ibidem*).

Como dizem os autores, Kafka detestava ser considerado um autor intimista<sup>56</sup>, pois sua obra é marcada por uma poderosa força do riso, força essa vinculada a uma política que podemos chamar de kafkiana, se entendermos, como propõem, que esse riso é o daqueles que operam as desmontagem das grandes maquinarias sociais e desejantes e fazem, com isso, passar algo que não pode ser codificado, as intensidades que desterritorializam uma língua.

Dois princípios apenas para tomar o partido de Kafka: é um autor que ri, profundamente alegre, de uma alegria de viver, apesar e com suas declarações de *clown*, que ele estende como uma armadilha ou como um circo. De uma ponta a outra, é um autor político, adivinho do mundo futuro, porque tem como dois pólos que ele vai saber como articular em agenciamento inteiramente novo: longe de ser um escritor retirado em seu quarto, este lhe serve a um duplo fluxo, o de um burocrata de um grande futuro, ramificado nos agenciamentos reais que estão se realizando; e o nômade fugindo do modo mais atual, que se ramifica no socialismo, no anarquismo, nos movimentos sociais (Idem, p. 62-3).

Esses dois aspectos – a política do enunciado e a alegria do desejo – constituem para Deleuze e Guattari uma unidade na obra de Kafka, e neles reside o critério do gênio: “a política que o atravessa e a alegria que comunica”. Ao lado de Nietzsche e Beckett, Kafka é daqueles autores que se devem ler “com muitos risos involuntários e arrepios políticos” (Idem, p. 63), sob pena de acabar não se compreendendo a potência de sua escrita e de tudo deformar com interpretações.

As interpretações mais comuns tendem a fazer de Kafka um autor isolado, triste, angustiado. Por isso, nesse livro, os autores têm como

---

<sup>56</sup> “Cólera de Kafka quando é tratado por autor intimista...” (Idem, p. 63).

preocupação mostrar como Kafka não é um autor triste e angustiado, movido pelo desespero e trancafiado num terrível Édipo, e muito menos um autor alienado, intimista, que apenas descreveria a realidade e nos prepararia para um estóico conformismo. Eles partem de uma dupla recusa: a de uma interpretação ideológica do autor e de sua obra; e a de uma interpretação psicológica ou psicanalítica da criação literária.

Já no *anti-Édipo* (1986), eles afirmavam:

O problema da literatura não pode continuar a ser posto a partir da ideologia que o informa, ou do modo como é recuperada socialmente. O que se recupera são as pessoas, não as obras, que hão de sempre despertar um jovem adormecido, e que levam seu fogo cada vez mais longe (p. 138).

A ideologia permanece presa à lógica do significante, não sai da esfera da representação. Ela submete a obra de arte ao regime da identidade. Identidade entre o autor, sua obra e seu lugar social. Por outro lado, é preciso evitar o beco sem saída das interpretações simbólicas ou imaginárias; nem significante nem arquétipo. No lugar dessas interpretações, Deleuze e Guattari preferem pensar a obra de Kafka como uma experimentação. O que importa para os autores é o funcionamento da obra kafkiana, ou seja, pensar a obra como máquina, como um sistema de cortes e fluxos. A literatura não é, dessa forma, da ordem do significante ou do sentido, mas da máquina e do funcionamento. Será um tipo de máquina específica, uma máquina de expressão; e todo o gênio dos autores está em mostrar o funcionamento dessa grande máquina, apresentar suas peças, como elas se relacionam e funcionam.

Retornemos à crítica ao significante: Qual o problema da interpretação ou do significante? É que eles não permitem que nada fuja, formam um sistema fechado e homogêneo, enquanto o escritor é alguém que foge; Kafka é um “nômade fugindo do modo mais atual”. Fugir, essa é a questão da escrita. Daí a proximidade do escritor com o animal e a questão do devir animal que o arrasta, pois animal e escritor estão sempre tentando encontrar uma saída. Encontrar uma saída para o que? Para o desejo, para as intensidades, para os devires bloqueados.

### 2.3.2 Os perigos

Há, portanto, uma máquina literária kafkiana composta por conteúdos e expressões formalizados, ao mesmo tempo em que por matérias não formadas, intensidades que se extraem dessa máquina, que a percorrem. O objetivo dessa máquina é fazer passar cada vez mais fluxos desterritorializados aos quais correspondem diferentes estados de desejo.

Uma máquina de Kafka, portanto, é constituída por conteúdos e expressões formalizados em graus diversos, assim como por matérias não formadas que aí entram, daí saem e passam por todos os estados (Idem, p. 12-3).

Entrar, sair ou estar na máquina são diferentes estados do desejo, que correspondem, portanto, a um modo de funcionamento da máquina: “O desejo passa evidentemente por todas essas posições e esses estados, ou antes segue todas essas linhas: o desejo não é forma, mas *processus*, processo” (Idem: 13).

Mas antes de entrar na análise dessa máquina, Deleuze e Guattari tratam exatamente dos perigos da interpretação psicanalítica e de seus equívocos<sup>57</sup>. Acreditamos que podemos afirmar que o Significante, como forma de expressão, e o Édipo, como forma de conteúdo, sejam as duas reterritorializações operadas pela psicanálise sobre o desejo.

Se Kafka, por vezes, fechou, ele mesmo, essa máquina com Édipo, bloqueou as intensidades de sua escrita por meio da figura paterna, como na “Carta ao pai”, foram apenas, como dizem Deleuze e Guattari, “declarações de *clown*”, cujo objetivo é o de dilatar Édipo até o absurdo, até o cômico, e com isso fazê-lo vazar, explodindo-o. Se há Édipo na obra de Kafka, não é, para Deleuze e Guattari, um Édipo comum, é um Édipo perverso, perverso porque se sustenta na hipótese da dupla inocência, numa indigência que seria comum ao pai e ao filho. Mas ela dá lugar à “pior acusação”: a de que o pai apenas abaixou a cabeça, se submetendo a um poder que não era o seu, entrando num beco sem saída. Se há Édipo por todos os lados, se há ampliação do retrato sobre o mundo, é para dar lugar a uma *agitação molecular*.

---

<sup>57</sup> É o tema do capítulo dois do livro sobre Kafka: “Um Édipo muito gordo”.

É que não se compreende nada, afirmam Deleuze e Guattari, se acreditamos que a questão é a de como tornar-se livre em relação ao pai.

Como diz Kafka, o problema não é o da liberdade, mas o de uma saída. A questão do pai não é como tornar-se livre em relação a ele (questão edipiana), mas como encontrar um caminho justamente onde ele não encontrou (Idem, p. 16).

O problema é sempre, portanto, o problema muito concreto de ter de encontrar uma saída. No caso de Kafka, de não se submeter ao que seu pai se submeteu, quando o pai, mesmo que seja para sair do gueto, renunciou a seu próprio desejo, à sua fé; e apenas chama o filho para o mesmo fim: “a se submeter porque ele próprio se submeteu”. O pai não é o elemento fundamental da subjetividade do filho, ele é apenas o condensado de forças que são exteriores a ele; forças às quais ele próprio se submete e quer submeter o filho. Por trás do pai, do triângulo edipiano, há, portanto, outros triângulos muito mais poderosos; é o triângulo geopolítico alemães-tchecos-judeus exercendo seu poder sobre o pai. Édipo, assim, é concebido como a propagação de uma submissão, como a reterritorialização da libido da criança que se dirige ao mundo, diretamente.

(...) não é Édipo que produz a neurose, é a neurose, isto é, o desejo já submetido e procurando submeter sua própria submissão, que produz Édipo. Édipo, valor mercantil da neurose (Idem, p. 17).

Daí que a família deixa de ser o fundamento do desejo da criança, para ser uma peça de uma máquina muito mais abrangente: “A família tem apenas portas às quais desde início batem as *‘potências diabólicas’* que se regozijam terrivelmente por se introduzirem um dia” (Idem, p. 19).

Explodir Édipo é desfazê-lo, portanto, em meio a todas essas máquinas, no confronto com essas potências diabólicas; para mostrar seu caráter derivado e não originário. Desfazendo o desejo humanizado, tem-se, por um lado, essas potências supra-humanas. Mas, por outro, esse desejo submetido e que submete se desfaz em direção a um pólo subumano, o pólo do devir-animal.



O devir-animal é, aqui, para Deleuze e Guattari, a própria linha de fuga. O que é específico do devir-animal é que ele implica sempre a fuga de um território, em desfazer uma forma, sejam as formas significantes de expressão, sejam as formas edípicas de conteúdo. Trata-se de produzir a desmontagem das formas para atingir “um continuum de intensidades”, um mundo de intensidades puras: matérias não formadas e signos assignificantes.

Entre o homem e o animal não há imitação, mas devir, pois se trata de um processo no qual o homem não se torna menos animal enquanto o animal se torna outra coisa. O que interessa no animal não é sua forma, que pode ser imitada, ou suas características, que o fazem de espécie, mas seu devir, ou seja, quando as próprias forças animais explodem suas formas, suas intensidades. Daí que devir seja uma conjugação de desterritorializações e a fuga seja uma fuga em intensidade.

Duplo privilégio da criança e que faz do escritor alguém atravessado por um devir-criança: não fazer de Édipo o fundamento do desejo, distribuir sua libido pelo mundo; e conjugar-se aos devires-animais.

Contudo, para, sobre a criança assim como sobre o escritor, o perigo de um violento retorno edipiano. É o que Deleuze e Guattari vêem acontecer na novela de Kafka: *A metamorfose*. Trata-se, para eles, da história exemplar de uma reedipianização. No final, o devir-animal de Gregor não consegue desfazer o triângulo edipiano, nem enfrentar às potências diabólicas. O mundo do trabalho – a burocracia – e a família edípica voltam a prevalecer; Gregor morre.

Deleuze e Guattari se questionam se tal fracasso do devir-animal não seria próprio dele. Se a linha de fuga animal não está, de princípio, condenada a se deixar reterritorializar. Contudo, só retomarão esse problema mais à frente, quando analisarem os componentes da máquina de expressão kafkiana.

Ora, essa análise da submissão apresenta uma dificuldade: ela ainda está presa no nível dos conteúdos: cabeça inclinada – cabeça erguida. Não é nesse nível que os autores vão encontrar a verdadeira saída, para eles ela se encontra em outro nível. É preciso, portanto, dar mais um passo na análise.

### 2.3.3 Procedimento e literatura menor

Deleuze e Guattari, portanto, pensam que não se encontrará uma verdadeira saída no plano dos conteúdos e de suas formas, mas apenas no plano da expressão:“(...) não se pode encontrar verdadeira saída, mesmo ao nível dos conteúdos. Somente a expressão nos dá o *procedimento*” (Idem, p. 25).

Contudo, como já vínhamos falando, o problema da expressão não é encarado abstratamente, mas em relação com as literaturas ditas menores.

Qual seria, então, o procedimento<sup>58</sup> de Kafka, que faz com que Deleuze e Guattari afirmem o caráter eminentemente político da obra kafkiana?

Para responder a isso será preciso compreender, como dissemos anteriormente, o que é uma literatura menor e como ela coloca em jogo uma política do enunciado e uma alegria do desejo. Uma literatura menor, o que vem a ser isso? “Uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior” (Idem, *ibidem*).

Ela está vinculada, para nossos autores, aos problemas de um povo. Mas por que não falar de literatura nacional? Por que, já que se trata de falar das manifestações literárias que participam de lutas políticas, não falar de literatura marginal ou de literatura revolucionária ou proletária?

Nossos autores nos dizem que literatura menor é um conceito mais objetivo, pois é ele que fornece a possibilidade de se pensar e definir a literatura popular, marginal ou revolucionária. Dizem Deleuze e Guattari (Idem, p. 29):

É somente a possibilidade de instaurar a partir de dentro do exercício menor de uma língua mesmo maior que permite definir literatura popular, literatura marginal etc. É somente a esse preço que a

---

<sup>58</sup> Essa questão do procedimento literário, ou seja, daquilo que um escritor faz em sua língua, levando-a ao seu próprio limite, já está presente, como já vimos, na *Apresentação*, onde Deleuze aponta para a diferença entre os procedimentos romanescos em Sade e Masoch. Mas a questão do procedimento literário já está presente num texto anterior, na resenha que Deleuze (2006b) fez ao livro de Foucault sobre Raymond Roussel: Raymond Roussel ou o horror do vazio. Esse modo de abordar a literatura, por meio do conceito de procedimento, ganha cada vez mais espaço na obra de Deleuze, culminando nos artigos que compõem o livro *Crítica e Clínica*.

literatura se torna realmente máquina coletiva de expressão, e se torna apta a tratar, a desencadear os conteúdos<sup>59</sup>.

É preciso que expliquemos esses termos: primeiramente, o de uma literatura menor, do uso menor de uma língua – o procedimento – e, depois, o de uma máquina de expressão que desencadeia conteúdos, pois nessas questões reside a maneira de entender a literatura de forma não representacional, relacionando-a com um devir-menor.

Deleuze e Guattari atribuem três traços ou características a uma literatura menor: 1) uma literatura menor é aquela que afeta uma língua com um forte coeficiente de desterritorialização, 2) nela tudo é político, o caso individual é imediatamente ligado à política, uma outra história nela se agita e 3) tudo nessa literatura adquire um valor coletivo.

O primeiro traço é, pois, o alto índice de desterritorialização de uma língua. O que significa dizer que uma língua é afetada por um forte índice de desterritorialização? Significa que uma língua é abalada em seu uso comum e cotidiano. Para Kafka, esse alto índice é vivido por meio de uma série de impossibilidades que barram o acesso dos judeus à escrita, à possibilidade de terem uma literatura própria, confinando-lhes num beco sem saída: “impossibilidade de não escrever, impossibilidade de escrever em alemão, impossibilidade de escrever de outra maneira” (Idem, p. 25). O alemão falado em Praga é um alemão desterritorializado porque é percorrido por diferentes povos em luta, é uma língua “própria a estranhos usos menores” que se produz nessas relações de dominação e submissão.

O segundo traço de uma literatura menor é de que tudo nela é diretamente político. Nas ditas ‘grandes’ literaturas, o escritor é tomado como um caso individual que se liga a outros casos individuais, enquanto a sociedade faz o papel de fundo, de simples meio. Numa literatura menor, pelo

---

<sup>59</sup> No texto dedicado a Carmelo Bene, *Um manifesto de menos*, Deleuze retoma essa crítica da arte popular. Acerca da capacidade crítica de um teatro popular, afirma Deleuze: “Todo o problema é dobrado sobre o dado majoritário. *Uma vez que o teatro para todos, o teatro popular é um pouco como a democracia, faz apelo a um dado majoritário*. Só que este dado é muito ambíguo. Supõe ele um estado de poder ou de domínio, e não o inverso” (BENE e DELEUZE, 1979, p. 123-4). Utilizamos a tradução ainda inédita de Thomáz Tadeu da Silva.

contrário, graças mesmo à “escassez de talentos”<sup>60</sup>, tudo é imediatamente ligado à política.

Falando do seu aprendizado acerca da literatura tcheca e da literatura judaica contemporânea, Kafka escreve em seu diário sobre os benefícios da literatura para essas minorias. E todos esses benefícios “podem ser produzidos mesmo por uma literatura cujo desenvolvimento não seja inusitadamente amplo, mas parece ser por falta de talentos destacados”<sup>61</sup>.

Para Kafka, a fronteira onde tudo se encontra é a política. O que ocorre nos subterrâneos das grandes literaturas é trazido à luz do dia pelas literaturas menores, pois nelas “o que é de interesse passageiro para uns poucos pode absorver a maioria tanto quanto um assunto de vida ou de morte” (Idem: 28). A literatura menor é aquela que, para além dos casos individuais, vê toda uma outra história se agitar, uma história molecular<sup>62</sup>.

O terceiro traço de uma literatura menor é que nela tudo possui um valor coletivo. Aqui, Deleuze e Guattari introduzem um conceito que irá ganhar cada vez mais espaço e importância para a análise da arte, especialmente da literatura, e de sua relação com o espaço social. É o conceito de *Enunciação Coletiva* ou de *Agenciamento Coletivo de Enunciação*.

É a literatura que se encontra carregada positivamente desse papel e dessa função de enunciação coletiva, e mesmo revolucionária: é a literatura que produz uma solidariedade ativa, apesar do ceticismo (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p. 27).

Deleuze (1997) nos lembrará, posteriormente, em *Crítica e Clínica*, que “Kafka dizia que numa literatura menor, isto é, de minoria, não há história

---

<sup>60</sup> “A vivacidade dessa literatura excede até a de uma nação rica em talentos, pois não possuindo escritores cujos altos dons possam silenciar pelo menos a maioria dos caviladores, a competição literária em maior escala tem a sua justificação”, (KAFKA, s/d, p. 26).

<sup>61</sup> Eis alguns: “o despertar da mente, a coerência da consciência nacional, frequentemente não percebidos pelo público e sempre com a tendência a se desintegrar, o orgulho adquirido por uma nação com literatura própria e o apoio que ela oferece diante do mundo hostil que a circunda, o diário de uma nação, que é inteiramente diferente de uma historiografia (...), a espiritualização de uma área ampla da vida pública (...), a constante integração de um povo com respeito a seu todo, (...) o reconhecimento dos acontecimentos literários como assunto de solicitude política”. (Idem, p. 25-6).

<sup>62</sup> O conceito de molecular, em Deleuze, remete ao conceito de virtual, e tem como opositor o conceito de molar, que implica o conceito de atual. Portanto, entre molecular e molar, não se trata de uma diferença de grau ou de tamanho, mas de natureza. Uma história molecular é uma “história” dos devires, que não se deixam capturar pela História, que, como dissemos no primeiro capítulo, apenas capta a transformação dos devires em estados de coisas. Os devires são sempre moleculares e o Homem é a grande forma molar a ser desfeita por esses devires.

privada que não seja imediatamente pública, política e popular: toda literatura vem a ser ‘o caso de um povo’, e não de indivíduos excepcionais” (p. 66). Para Kafka, mesmo quando o escritor se acha à margem ou afastado de sua comunidade, é ele que pode ainda exprimir uma outra comunidade potencial. De forma que, a literatura, mais especificamente a literatura das minorias, se interessaria menos pela história literária que pelo povo.

Mas, como afirma Deleuze, esse povo é um povo por vir<sup>63</sup>. A literatura tem a ver, assim, com um povo, mas esse povo não se toma por uma raça pura, é sempre menor, sempre disposto a desposar uma linha de fuga. Não é o povo que acreditamos ser desde sempre, com atributos universais, mas um povo que não existe ainda, e, contudo, é real. É o povo como devir ou acontecimento, remetendo a uma individuação sem sujeito, nem sujeito de enunciação nem de enunciado, mas coletivo de enunciação; e está relacionado com uma terra a ser criada. O campo político contaminou, assim, todo o enunciado. O conceito de enunciação coletiva politiza a literatura e lhe atribui uma nova função: a de produzir uma solidariedade ativa.

O enunciado não remete, portanto, a um sujeito de enunciação, menos ainda a um sujeito de enunciado: nem autor nem herói enquanto indivíduos. Assim, não existe sujeito, autor ou herói, numa literatura menor, pois esta leva o enunciado ao estatuto de um Agenciamento Coletivo de Enunciação. Por traz da suposta solidão de Kafka, de sua voz solitária, há, pelo contrário, uma enormidade de agenciamentos, de vozes.

Uma língua marcada por um forte coeficiente de desterritorialização, onde tudo é político e imediatamente coletivo. Esses são, portanto, os três traços de uma literatura menor.

Menor, então, não designa certo tipo de literatura, mas remete às condições revolucionárias para qualquer literatura no seio da chamada grande literatura. Para produzir uma literatura menor e revolucionária, deve-se, portanto, instaurar um exercício menor de uma língua: “É somente a esse preço que a literatura se torna realmente máquina coletiva de expressão, e se torna apta a tratar, a desencadear os conteúdos” (Idem, p. 29).

---

<sup>63</sup> “A saúde como literatura, como escrita, consiste em inventar um povo que falta” (DELEUZE, 1997, p. 14).

Uma máquina de expressão é aquela encarregada de desterritorializar uma língua, de submeter uma língua maior a um uso menor. O alemão de Praga é duplamente desterritorializado, seja pelos judeus que abandonam o meio rural e a língua tcheca, seja pelos próprios alemães que lá falam uma língua sentida como artificial, “de papel”, desvinculada do cotidiano do povo; é a língua dos dominantes, língua administrativa e do poder. A máquina literária irá levar mais longe essas desterritorializações; e buscará fazer a língua alemã vibrar em intensidade, opondo um *uso intensivo da linguagem a um uso simbólico ou significante da língua*.

De acordo com Deleuze e Guattari, pode-se desterritorializar uma língua por meio de um procedimento de acréscimo ou de sobriedade. Eles ligam ao primeiro procedimento a obra de Joyce e, ao segundo, a obra de Kafka. Esse procedimento da sobriedade é o das línguas menores, ou melhor, o procedimento para se desencadear um devir-menor de uma língua maior.

Ora, é preciso que se diga que a linguagem mesma já é um efeito de desterritorialização:

(...) uma linguagem qualquer implica sempre em uma desterritorialização da boca, da língua e dos dentes. A boca, a língua e os dentes encontram sua territorialidade primitiva nos alimentos. Consagrando-se à articulação dos sons, a boca, a língua e os dentes se desterritorializam (Idem, p. 30).

Ora, esse movimento de desterritorialização provocado pela linguagem acaba por ser compensado por uma reterritorialização no Sentido. Este é o efeito das regras que vão percorrer uma língua. É o *uso ordinário de uma língua, seu uso representativo ou extensivo*, por meio do qual se atribui um sentido próprio às coisas (denotação) ou um sentido figurado, metafórico.

Se a literatura tem algum poder é o de desterritorializar esse universo do Sentido, de lhe provocar furos. Deleuze e Guattari nos falam, aqui, de um uso intensivo da língua, de um uso menor. Esse uso – e essa é uma idéia importante para os autores, não se trata de outra língua, nem de um dialeto – é um devir de uma língua maior. Mas do que se trata efetivamente? Nossos autores nos remetem à situação de Kafka em Praga e à sua relação com o Império dos Habsburgos, pois os processos de desterritorialização, de devir, de uma língua, estão sempre situados, estão sempre relacionados com as

circunstâncias (retomaremos essa idéia de circunstância mais à frente). Eis a situação de Kafka: judeu tcheco, escrevendo em um alemão empobrecido e burocratizado – irreconhecível para os que falam o alemão “correto” –, mas ao mesmo tempo distante dos tchecos que não falam o alemão. Tem-se, então, a constituição de uma minoria dentro de uma minoria, e, dentro desta, a de uma outra minoria; processo que vai ao infinito.

No que, perguntam os autores, no caso do alemão de Praga, essa situação favorece o uso intensivo de uma língua? Para responder a tal questão, eles se apóiam nas reflexões do lingüista Vidal Sephiha, que denomina de intensivo, todo uso da língua que tende a levá-la aos seus extremos, onde suas categorias saem do de uso habitual: como os verbos *passé-partout* (um mesmo verbo para designar um conjunto heterogêneo de ações. Assim, o verbo *Giben* para designar pôr, assentar, colocar ou tirar). Esse empobrecimento da língua ganha um uso criativo em Kafka, nele a linguagem deixa de ser representativa para ir em direção de seus extremos ou limites.

Para dar visibilidade ao procedimento kafkiano, Deleuze e Guattari partem dos estudos acerca do exercício das funções da linguagem que podem se manifestar em línguas diferentes para um mesmo grupo (estudos sobre bilingüismo ou multilingüismo). Esses estudos analisam a linguagem em suas relações com o exercício do poder e com a resistência a esse exercício; e, com isso, escapam do mito “informativo” da linguagem, concebendo-a pelo viés de um sistema hierárquico e imperativo de transmissão de palavras de ordem<sup>64</sup>. Trata-se de pensar a língua de um ponto de vista político, ou seja, do exercício das forças que a percorrem.

Deleuze e Guattari utilizam-se, aqui, do esquema de Henri Gobard, que propunha um modelo tetra-lingüístico de análise da linguagem: 1- a língua vernácula: é a língua materna ou territorial, vinculada à comunidade rural; 2- a língua veicular: língua urbana, é a língua da sociedade, das trocas comerciais e das ordens burocráticas; 3- a língua referencial: aquela que opera uma reterritorialização cultural; e 4 - a língua mítica: espiritual ou religiosa.

---

<sup>64</sup> O tema da palavra de ordem será elemento fundamental das reflexões de Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, acerca do estatuto da linguagem. Sobre isso, ver o segundo capítulo de nossa tese.

Cada uma dessas línguas possui seu próprio tempo e espaço, pois a língua vernácula é a língua do aqui; a veicular está em toda parte; a referencial está lá, no horizonte, dando sentido ao cotidiano disperso; e a língua mítica se apresenta além.

Essas línguas variam de povo para povo, de acordo com os diferentes períodos da história. Assim, o latim já foi língua veicular para os antigos romanos, hoje é uma língua mítica (para os católicos, por exemplo). O inglês já foi, simplesmente, uma língua vernácula; hoje é a língua veicular mundial. Mas o mais importante é que:

O que pode ser dito em uma língua não pode ser dito em outra, e o conjunto do que pode ser dito e do que não pode ser, varia necessariamente segundo cada língua e as relações entre essas línguas. Além disso, todos esses fatores podem ter margens ambíguas, divisões móveis, diferindo nesta ou naquela matéria (Idem, p. 37).

Uma língua, portanto, não é um sistema homogêneo que tem como função transmitir uma informação. É, pelo contrário, um composto híbrido, heterogêneo: “Uma papa de línguas, de modo algum um sistema de linguagem” (Idem: Ibidem).

Os homens se relacionam com a linguagem não como se esta fosse um sistema abstrato de regras universais a serem utilizadas de acordo com as circunstâncias, mas como um sistema instável, em desequilíbrio, percorrido por centros múltiplos de poder. Contra o caráter a-político da lingüística, Deleuze e Guattari defendem um ponto de vista político acerca da natureza e das funções da linguagem<sup>65</sup>.

Daí que a análise de uma língua tenha como elemento fundamental a percepção dos movimentos de desterritorialização que a atravessam. Na época de Kafka, o Império dos Habsburgos vivia um momento de crise que já se arrastava a décadas e que, no início do século XX, ganha cada vez maior proporção. Tudo parece perder seus limites tradicionais. Assim, Einstein desterritorializa nossa percepção comum do Universo; surge o dodecafonismo

---

<sup>65</sup> É essa a crítica endereçada, por exemplo, a Chomsky: “Como dizemos uma papa, uma história confusa, um caso político, que os lingüistas não conhecem de modo algum, nem querem conhecer – pois, enquanto lingüistas, são ‘apolíticos’ e puros eruditos. Mesmo Chomsky não faz mais do que compensar seu apolitismo de erudito através de sua corajosa luta contra a guerra do Vietnã” (Idem, p. 38).



com sua desterritorialização da música; também há o cinema expressionista e sua desterritorialização da imagem; o surgimento da Psicanálise com Freud etc.

E a partir dessa situação, os judeus se encontram em Praga divididos entre sua língua vernácula (o tcheco e o iídiche, do qual, diz Kafka, as pessoas têm medo); uma língua veicular, o alemão; uma língua referencial, esse mesmo alemão (só que na versão estilizada de Goethe); e uma língua mítica, o hebreu.

É em meio a toda essa situação que Kafka construirá sua máquina de expressão literária. Em meio a essas línguas, que possuem índices diferentes de desterritorialização e de reterritorialização, Kafka não produzirá nenhuma reterritorialização: não buscará no hebreu, muito menos no iídiche, nenhuma língua mãe, nenhum território originário. O iídiche foi para Kafka:

(...) uma língua sem gramática e que vive de vocábulos roubados, mobilizados, emigrados, tornados nômades, que interiorizam 'relações de força'; trata-se de uma língua enstada do médio-alto alemão, e que trabalha o alemão de tão dentro que não se pode traduzi-la para o alemão sem aboli-la; só se pode compreender o iídiche, 'sentindo-o', e com o coração (Idem, p. 39).

Trata-se, portanto, de uma língua intensiva, ou melhor, de um uso intensivo da língua. É nessa direção que Kafka arrasta o alemão usado em Praga, ele leva mais longe ainda as desterritorializações que atingem o alemão. Nada de reterritorializar a língua, mas levá-la mais longe por força de sobriedade, a sobriedade da intensidade. Assim, quanto menos formas (gramaticais, sintáticas) tanto mais matérias não formadas e intensidades percorrem uma língua. Dessa desterritorialização se cria uma nova sintaxe, só que, dessa vez, uma sintaxe do grito, uma sintaxe intensiva provocada por uma desterritorialização absoluta da língua:

Faremos uma sintaxe do grito, que desposará a sintaxe rígida desse alemão dissecado. Nós o empurraremos até uma desterritorialização que não será mais compensada pela cultura ou pelo mito, que será uma desterritorialização absoluta, ainda que lenta, colante, coagulada. Lentamente, progressivamente, levar a língua para o deserto. Servir-se da sintaxe para gritar, dar ao grito uma sintaxe (Idem, p. 40).

Nesse sentido, podemos perguntar, então: o que faz o escritor menor com sua máquina de expressão literária? E mais, com o que ele lida?

“O material particular dos escritores são as palavras, e a sintaxe, a sintaxe criada que se ergue irresistivelmente em sua obra e entra na sensação” (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 218). Essa sintaxe “é o conjunto de desvios necessários criados a cada vez para revelar a vida nas coisas” (DELEUZE, 1997, p. 12). Tal sintaxe, portanto, não é uma gramática, mas uma anti-gramática, e leva a língua para seus limites: para o agramatical. Trata-se, assim, de uma língua desequilibrada, quase musical; de uma língua que gagueja. A máquina de expressão, pois, destrói a sintaxe ordinária, desfaz as formas; antes de tudo, a forma gramatical, criando uma sintaxe intensiva, uma sintaxe do grito.

À literatura dos mestres, com seus autores maiores, com seus heróis individuados, opõe-se, então, uma literatura menor que não se utiliza de uma língua menor, mas cria-se a partir de um uso menor de uma língua considerada maior. O escritor deve tomar proveito das linhas de desterritorialização que atravessam um povo, um território, uma língua; deve desposar essas linhas e levá-las mais longe ainda, pois toda língua é capaz de um uso menor, de um uso intensivo. Aproveitando-se das desterritorializações relativas, leva-as até o absoluto.

Assim, em meio à papa que são as línguas, trata-se de não buscar ser a língua oficial do poder, língua territorializada e reterritorializante, mas:

Servir-se do polilinguismo em sua própria língua, fazer desta um uso menor ou intensivo, opor o caráter oprimido dessa língua a seu caráter opressor, encontrar os pontos de não-cultura e de subdesenvolvimento, as zonas lingüísticas de terceiro mundo por onde uma língua escapa, um animal se introduz, um agenciamento se ramifica (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p. 41-2).

Ao invés, portanto, de buscar tornar-se maior, língua do poder; buscar um devir-menor. Saber criar um devir-minoritário. Eis o modo de criar e resistir.

### 2.3.4 A desmontagem da máquina

Ora, mas de que modo funciona a escrita de Kafka, para que ela leve as desterritorializações por que passa o alemão ainda mais longe, para dar a essas desterritorializações um caráter absoluto?

Deleuze e Guattari afirmam que uma máquina de expressão é uma máquina capaz de desorganizar as suas próprias formas como também as formas de conteúdo. É uma máquina cujo objetivo é despedaçar as formas e, com isso, desencadear conteúdos não formados, as matérias intensivas.

Daí a fórmula de Kafka, que Deleuze e Guattari tanto amam: “a arte é um espelho que adianta como às vezes um relógio” (Idem, p. 44). Essa fórmula remete ao problema da relação entre conteúdo e expressão, que, como dissemos, não é representacional.

O que relaciona conteúdos e expressões são seus graus de desterritorialização, e não a capacidade das expressões de representarem os conteúdos. O que Deleuze e Guattari ressaltam é o encontro, a conjunção dos fluxos desterritorializados: a desterritorialização da língua alemã que Kafka realiza com sua escrita não representa as transformações sociais, não é o simples efeito da desterritorialização do capitalismo e de suas formas enlouquecidas, como o fascismo alemão ou italiano, ou mesmo a máquina burocrática e assassina do stalinismo soviético. Essa desterritorialização que a máquina de expressão produz é absoluta, ela arrasta os conteúdos.

É preciso, então, se perguntar como cada máquina de expressão específica produz esse despedaçamento das formas. Assim, os autores analisam aquilo que consideram como sendo as três peças que compõem a máquina kafkiana: as cartas, as novelas e os romances. Cada um desses elementos levará as desterritorializações mais longe ainda, retomando o movimento que vai de uma a outra, lançando mais longe os elementos desterritorializados do *socius*.

Detenhamo-nos, mesmo que de maneira breve, no entrelaçamento desses três componentes da máquina de expressão.

Nas cartas Kafka desenvolve o que os autores chamam de “uso diabólico”. Ao contrário do que acontece comumente aos enamorados, elas não se prestariam para diminuir as distâncias ou para tornar mais próxima a

união. Pelo contrário, as cartas funcionam em Kafka como um modo de conjurar a conjugalidade, como um modo de desterritorializar o amor<sup>66</sup>.

É Kafka-Drácula, como afirmam Deleuze e Guattari, pois as cartas servem para dar sangue a seu corpo fraco. É nas cartas para Felícia que Kafka encontra uma força física para escrever. Opera-se a troca de um fluxo de cartas por um fluxo sangüíneo.

Kafka-Drácula tem sua linha de fuga em seu quarto, sobre sua cama; e sua fonte de força longínqua naquilo que as cartas lhe trarão. Só teme duas coisas: a cruz da família e o alho da conjugalidade (Idem, p. 45).

Há, dessa forma, um risco para as cartas, um risco que assume todo aquele que faz um pacto diabólico; e esse perigo não é a culpa, é o medo: o medo de que toda essa maquinaria se volte contra ele:

O perigo do pacto diabólico, da inocência diabólica, não é de modo algum a culpa, é a armadilha, o beco sem saída no rizoma, o fechamento de qualquer saída, a toca tapada por toda parte. O medo (Idem, p. 50).

O perigo, portanto, não é o sentimento de culpa neurótico, mas o julgamento; como aquele que Kafka sofre, por parte de sua família, acerca de um de seus noivados, que nunca terminavam em casamento<sup>67</sup>.

Escrever se opõe, assim, a casar; é o modo específico de conjurar os territórios da sociedade: o contrato com Deus, com a família ou com o ser amado.

As novelas constituem o segundo componente dessa máquina. Elas são essencialmente animalistas. O animal coincide, dizem Deleuze e Guattari, com o objeto por excelência da novela kafkiana: tentar encontrar uma saída, traçar uma linha de fuga. Não basta escrever cartas para conjurar as reterritorializações a que os fluxos estão submetidos em uma sociedade, é preciso criar. E criar, aqui, será sinônimo de metamorfosear.

---

<sup>66</sup> Esse uso das cartas aproxima Kafka de Proust; para ambos, afirmam Deleuze e Guattari (Idem, p. 52): "Trata-se de evitar, pelas cartas, a proximidade específica que caracteriza a relação conjugal e que constitui a situação de ver e de ser visto".

<sup>67</sup> Sobre isso, ver a biografia de Kafka escrita por Gerard-Georges Lemaire (2006), especialmente o capítulo "Um parêntese chamado Grete e um processo em Berlim".

A metamorfose, ou o devir-animal, nada tem de metafórico. Ela está ligada à produção de uma zona onde a forma homem e a forma animal se desfazem em proveito de algo que não é nem um nem outro. É um circuito; a metamorfose é a conjugação de duas desterritorializações. Ela é, portanto, intensiva, efeito de uma desterritorialização absoluta do homem; e, portanto, difere em natureza das desterritorializações que o homem provoca em si mesmo se deslocando.

A criação está, então, num primeiro momento, associada ao devir-animal, pois o que é próprio do animal é encontrar uma saída. Saída essa que não se confunde com a liberdade; esse valor que parece acompanhar a forma homem. A liberdade pode muito bem ser um beco sem saída, como reflete muito bem o narrador macaco de “Um relatório para a Academia”.

Mas as novelas também apresentam seus perigos; os perigos específicos do devir-animal. Parece que as saídas produzidas pelo devir-animal são facilmente reterritorializáveis; o devir-animal corre o risco de se fechar no animalzinho doméstico. A metamorfose corre assim, o risco de reedipianizar-se. O animal oscila entre um pólo propriamente animal e um pólo familiar<sup>68</sup>. Como na novela *A metamorfose*<sup>69</sup>, em que o devir-animal acaba atingindo uma zona de morte, onde não é mais possível desejo ou fuga alguma: “O devir-animal mostra efetivamente uma saída, traça efetivamente uma linha de fuga, mas que ele é incapaz de seguir ou de tomar emprestada” (Idem, p. 56).

Ora, as novelas, afirmam Deleuze e Guattari, não apenas nos mostram e produzem uma saída (mesmo que fracassada), mas ainda nos revelam o elemento que deve ser tematizado para que a linha de fuga possa efetivamente ser desposada. É preciso analisar os agenciamentos mais complexos, nos quais acabam por se perder e ficam presos os devires-animais. Tal é o objeto dos romances: o terceiro elemento da máquina de expressão.

É como se, nos romances, Kafka percebesse a insuficiência dos devires-animais para criar uma saída; e, dessa forma, se dirigisse para devires de outra ordem: devires moleculares, nos quais a forma homem desaparece

---

<sup>68</sup> “Não somente o cão, mas todos os outros animais oscilam entre um Eros esquizo e um Tanatos edipiano”. (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p. 55).

<sup>69</sup> KAFKA, Franz. *A metamorfose*. Tradução de modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

para dar lugar aos maquinismos sociais que agenciam o desejo e o reterritorializam.

Quando, em seus romances, Kafka consegue fazer a passagem da análise das saídas produzidas pelo devir-animal para os maquinismos sociais vivos que arrastam esses devires (ao mesmo tempo em que tais maquinismos são transformados por eles), obtém-se agenciamentos muito mais complexos:

(...) com um pessoal humano, com peças e engrenagens humanas, efeitos de violência e de efeitos inumanos, infinitamente mais fortes que aqueles que eram obtidos graças aos animais ou graças a mecânicas isoladas (Idem, p. 59-60).

Ora, o que nos importa é que, entre essas três peças (as cartas e seu pacto diabólico, as novelas e seus devires-animais, e os romances e seus agenciamentos maquínicos), há toda uma comunicação aberrante com movimentos abortados, como dizem os autores. Como toda máquina desejante, ela só funciona avariando a si mesma. Entre cartas, novelas e romances há sempre um movimento retomado, o movimento de encontrar uma saída. Se as cartas não funcionam tão bem, se não conseguem conjurar a conjugalidade e, com ela, o bloqueio familiarista do desejo, esse movimento é retomado pelas novelas. Mas nelas será o devir-animal que produzirá uma saída, mesmo que muitas vezes essa saída seja capturada novamente. Os romances seriam, por sua vez, as tentativas máximas de Kafka para encontrar uma saída, para fazer alguma coisa passar. É nos romances, afirmam Deleuze e Guattari, que a escrita de Kafka atinge sua maior potência. É neles que se atinge um grau maior de desterritorialização, não mais o devir-animal, mas outros devires, agora moleculares e imperceptíveis<sup>70</sup>.

Como opor então escrita e vida? Como acreditar que o escritor seja alguém trancafiado em uma torre de marfim? Trata-se de fazer uma toca, um rizoma; e não de criar um mundo imaginário como refúgio.

---

<sup>70</sup> Apesar de não haver nada semelhante a uma progressão, os devires se encadeiam e apontam para o devir-imperceptível, como termo da série, mas esse termo não é a verdade da série, mas implica um maior índice de desterritorialização. “Se o devir-mulher é o primeiro *quantum*, ou segmento molecular, e depois os devires animais que se encadeiam na sequência, em que direção se precipitam todos eles? Sem dúvida alguma, em direção a um devir-imperceptível. O imperceptível é o fim imanente do devir, sua fórmula cósmica” (DELEUZE e GUATTARI, 1997b, p. 72).

A linha de fuga criadora traz com ela toda a política, toda a economia, toda burocracia e jurisdição: ela as suga, como o vampiro, para fazê-la dar sons ainda desconhecidos, que pertencem ao futuro próximo – fascismo, estalinismo, americanismo, as potências diabólicas que batem à porta. Pois a expressão precede o conteúdo e o conduz (com a condição, é verdade, de não ser significante): viver e escrever, arte e vida, só se opõem do ponto de vista de uma literatura maior (Idem, p. 62).

Daí os critérios do gênio, a que já nos referimos: a política que o atravessa e a alegria que ele comunica. Em Kafka, portanto, a escrita não representa o desejo, não lhe dá vazão, mas realiza a unidade entre a enunciação e o desejo. Por isso, os autores afirmam: “Jamais houve autor mais cômico e alegre de ponto de vista do desejo; jamais autor mais político e social do ponto de vista do enunciado. Tudo é riso, a começar pelo Processo. Tudo é política, a começar pelas cartas a Felícia” (Idem, p. 64).

### 2.3.5 Desejo, imanência, poder e transcendência

Voltemos ao tema do funcionamento da máquina de expressão literária kafkiana, que, como dissemos, opera por desmontagem, nos concentrando nos romances. Essa máquina efetua cortes e ligações inusitadas; operando sempre na conjunção dos diversos fluxos desterritorializados de um meio; em meio ao caráter contingente desses encontros.

É preciso, contudo, para compreender como funciona essa máquina nos romances, afastar alguns temas comumente encontrados e usados para se interpretar a obra de Kafka: a transcendência da lei, a interioridade da culpa, a subjetividade da enunciação <sup>71</sup>. Ao invés de confirmar esses temas, a obra de Kafka os desmonta; mostra que por trás deles se encontra uma maquinaria onde o poder se exerce de outra forma, mas não sem, ao mesmo tempo, construir uma imagem outra desse mesmo funcionamento.

Para Kafka:

---

<sup>71</sup> “Os três temas mais deploráveis em muitas interpretações de Kafka são a transcendência da lei, a interioridade da culpa, a subjetividade da enunciação. Estão ligados a todas as estupidezes que se escreveram sobre a alegoria, a metáfora, o simbolismo em Kafka” (Idem, p. 68).

(...) trata-se menos de erguer essa imagem da lei transcendente e incognoscível do que em *desmontar o mecanismo* de uma máquina de natureza diferente, que tem necessidade dessa imagem da lei apenas para colocar em acordo suas engrenagens e fazê-las funcionar junto 'com um sincretismo perfeito' (Idem, p. 65).

Essa desmontagem opera por meio de um duplo movimento: 1 - o da eliminação *a priori* de toda idéia de culpa, e 2 - o da percepção de que se a lei é incognoscível não é porque ela é transcendente, mas porque desprovida de interioridade, estando sempre ali do lado, no escritório contíguo.

A idéia de que o procedimento kafkiano é o da desmontagem das máquinas de poder é o modo de Deleuze e Guattari retomarem e se posicionarem em relação ao problema da relação entre a arte e o engajamento político. Em relação às interpretações teológicas ou místicas de Kafka, é preciso, é melhor, dizem os autores, uma análise que leve em conta a questão da relação entre o escritor, sua obra e as configurações de forças sociais de sua época. A questão é que, em Kafka, nunca se encontra nada do tipo: "observa-se e com razão, que não há jamais crítica em Kafka" (Idem, p. 69).

Como descrevem Deleuze e Guattari:

No processo, K não se insurge contra a lei, e se põe de bom grado ao lado do poderoso ou do carrasco: dá um soco em Franz, que está sendo flagelado, aterroriza um acusado, pegando-o pelo braço, debocha de Block no advogado. No Castelo, K gosta de ameaçar e de punir, quando pode (Idem, *ibidem*).

Os heróis de Kafka, portanto, não possuem um discurso iluminador; pelo contrário, eles se mantêm presos, não reivindicam nenhuma transformação social, não falam em nome de nenhum povo oprimido.

Se Kafka não é um crítico social, residiria sua crítica numa espécie de julgamento interno, julgamento de si mesmo: a obra literária sendo uma espécie de derivado de sentimentos como a culpa? As duas posições desagradam profundamente aos autores. Para eles:

Trata-se de outra coisa: Kafka se propõe a extrair das representações sociais os agenciamentos de enunciação, e os agenciamentos maquínicos, e desmontar esses agenciamentos". Kafka "(...) opera um desterritorialização do mundo que é política, e nada tem a ver com uma operação intimista (Idem, p. 70).



Essa é a tarefa da máquina de expressão kafkiana, a dupla função de sua escrita: a de transcrever – fazer o mapa – dos agenciamentos; e, ao mesmo tempo, de desmontá-los.

Em *O processo*<sup>72</sup>, por exemplo, vemos essa desmontagem da máquina de poder, da máquina de julgamento por Joseph K, mas essa desmontagem não passa por uma crítica ideológica do poder. Sua tentativa de escrever sua própria defesa, por um lado, o faz participar das engrenagens do poder, mas já faz parte desse procedimento de desmontagem. Essa desmontagem não implica nenhuma tomada de posição ideológica; ela é tanto mais eficaz, tanto mais desterritorializante, quanto menos essa posição é exigida.

Assim, K é um homem bem situado, um bom funcionário, membro conformado do próprio sistema que o julga, e até o fim ele acredita na razoabilidade dos procedimentos; e, exatamente por isso, não pára de se assustar sempre com as ligações que percorre. De forma que, a partir de seu próprio movimento, ele vai dissolvendo as formas instituídas, pois os corredores que tem de percorrer, ao mesmo tempo em que não são os caminhos oficiais, já fazem parte de todo o processo.

K também vai se desmontando. Ele é cada vez menos um sujeito jurídico, individuado, capaz de falar do auge de sua autonomia; seu discurso, perante o juiz e a assembléia de condenados, nem mesmo é ouvido; quando pensa que está discursando para uma platéia que ele poderia manipular com o poder de suas palavras, vê-se já diante de todo o procedimento de julgamento. Não admira que esse texto, ao ser lido por Kafka a seus amigos, fosse acompanhado de risadas, pois é patética a situação de Joseph K<sup>73</sup>. Os policiais estão ali diante dele; e ele ainda está deitado, de pijama, sem poder se defender como se deve. Daí seu pensamento de que se estivesse no banco,

---

<sup>72</sup> KAFKA, Franz. *O processo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

<sup>73</sup> Sobre a relação entre Desejo e Justiça, tal como a analisam Deleuze e Guattari, ver o texto de Lins (2004): *Justiça e Desejo (falar não é ver)*. Nesse texto, Lins nos apresenta uma análise do cômico na cena entre Joseph K. e o pintor Titorelli: “Em que consiste o cômico da cena? Nos dois protagonistas e seu antagonismo. De um lado um acusado em posição de fraqueza, um bancário que começa pouco a pouco a se acostumar com o jogo dos processos judiciais. Do outro, um pintor – em todo caso que se faz chamar de pintor – que nunca foi confrontado a justiça, isto é nunca esteve em frente, mas ao lado da justiça. Uma das principais elasticidades cômicas da cena é este equilíbrio aparente. O sério e o bufão; e o bufão aconselhando o sério” (LINS, 2004, p. 107).

isso não aconteceria, nunca chegariam a ele; é disso de K mais se lamenta: ter sido pego desprevenido<sup>74</sup>.

Se, por um lado, ele não é mais um sujeito individuado; por outro, o poder perde, nessa desmontagem, sua imagem de transcendência, instaurando-se, no lugar do poder e de sua transcendência, o desejo e sua imanência. Assim, o que se vê desmontado diante dele é uma maquinaria da justiça que não procede como ele acredita; como algo distante, numa instância separada – como a justiça do Império Chinês em *Durante a construção da muralha da China*<sup>75</sup>. Ela está ali ao lado, mas onde não se espera, não está nos advogados e juízes, nos tribunais onde ela é representada, teatralizada, mas nos corredores, nas conexões.

O elemento central da máquina kafkiana está em desmontar a imagem que o poder cria para si mesmo: a imagem que o faz parecer como algo transcendente, posto fora da história dos homens: ao mesmo tempo em que o faz, por outro lado, aparecer como oposto ao desejo, como repressor do desejo. Ora, essa dupla caracterização do poder é que será alvo da escrita de Kafka.

Em *O processo*, a máquina do poder aparece misturada a uma máquina erótica: o livro dos juízes contém imagens pornográficas, o assédio sexual que a mulher do vigia sofre por parte do filho do juiz etc. A justiça aparece despojada de suas alturas, participando do baixo mundo dos desejos humanos.

Todo o processo é percorrido por uma polivocidade de desejo que lhe dá sua força erótica. A repressão não pertence à justiça sem que ela mesma seja desejo, tanto do lado que reprime quanto do lado do oprimido (Idem, p. 74).

Portanto, essa idéia da justiça como constituindo um plano de imanência leva Deleuze e Guattari para longe da velha maneira de se colocar o

---

<sup>74</sup> Não é à toa que o escritor está, para Deleuze, relacionado com os animais; assim como estes, seu problema é o da constituição de um meio e de suas fugas (encontrar uma saída), o que implica não ser pego desprevenido, estar atento. O que constatamos, no decorrer do romance, é que freqüentemente K. se assusta, pois ou não está atento ou não tem como estar; o que acaba dando no mesmo. K, como dissemos, não é um inimigo ou um contestador da sociedade; ao contrário, acredita ser membro dela, um membro confiável e confiante. E este é, acreditamos, o motivo para tantas vezes estar desatento.

<sup>75</sup> KAFKA, Franz. *Narrativas do espólio*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

desejo como oposto ao poder, como se o poder não fosse desejante, trata-se aqui mais uma vez de não cair numa dicotomia entre o desejo e o social: “a justiça é desejo e não lei”, e mais: “onde se acreditava que havia lei, há de fato desejo e apenas desejo” (Idem, *Ibidem*)<sup>76</sup>.

Se a justiça, então, não se deixa representar e, por isso, aparece como incognoscível, é porque ela é da mesma ordem que o desejo; porque justiça é desejo. É preciso, assim, renunciar a qualquer idéia transcendente de lei. Se ela é inacessível, se ela é ilocalizável, não é por conta de estar relacionada a algum deus ausente que teria levado consigo o sentido da Lei. Mas porque ela está sempre ao lado, nos corredores, nos escritórios, em toda parte: “Se todo mundo pertence à justiça, se todo mundo é seu auxiliar, do padre às mocinhas, não é em virtude da transcendência da lei, mas da imanência do desejo” (Idem, p. 76).

É só em relação à representação que a questão do poder e da dominação se põe em termos de ideologia: o verdadeiro problema do poder é o desejo, e não a consciência.

A transcendência da lei era a máquina abstrata, mas a lei só existe dentro da imanência do agenciamento maquínico da justiça. *O Processo é o despedaçamento de toda justificação transcendental*<sup>77</sup>. Nada há a julgar no desejo. A justiça é apenas o *processus* imanente do desejo (Idem, *Ibidem*).

Sem sombra de dúvidas, a esse respeito, o momento fundamental do romance é o encontro entre K e o pintor Titorelli. É o pintor quem explica a K os modos de funcionamento do poder, seus circuitos, a partir dos modos de resolução possíveis do julgamento (as saídas). A esse modo de relação entre desejo e poder, a esse continuum entre desejo e poder, Titorelli dá o nome de prorrogação ilimitada.

---

<sup>76</sup> Com essa concepção de que entre desejo e poder não há uma oposição, mas um plano de imanência, os autores acreditam poder vincular seu trabalho ao de Foucault, que também se recusa a ver no poder o simples exercício negativo de uma lei. Contudo, este não trabalhará com a categoria desejo para dar conta dos processos microfísicos do poder. O primeiro volume de história da sexualidade, que será publicado dois anos após o livro de Deleuze e Guattari sobre Kafka, elabora mesmo uma crítica do conceito de Desejo.

<sup>77</sup> Os itálicos são nossos.

De acordo com Titorelli, são três as possíveis saídas para K: a absolvição definitiva, a absolvição aparente e a prorrogação ilimitada<sup>78</sup>. O pintor lhe explica que a primeira solução é impossível. Nunca se poderá sair do sistema da justiça, pois ela é co-extensiva ao sujeito, ao próprio campo social. Não há como não estar numa relação com outrem, não se é nunca um átomo isolado; e mais, o elemento que liga os sujeitos uns aos outros é a culpa. Mas, para Deleuze e Guattari, em Kafka, não é nem mesmo a culpa o que liga, mas o que é ligado, ou seja, ativado, posto para funcionar pelas maquinarias do poder.

Daí só restarem as duas outras saídas, o que parece insuficiente para K. Contudo, o que ele não percebe, e este é um dos traços centrais da obra de Kafka, é que se está sempre entre as duas. Titorelli explica a K que a absolvição aparente é possível, mas muito complicada, pois remete a uma justiça separada do cotidiano; vai-se até ela, abre-se um processo, termina-se outro; ela é infinita, limitada e descontínua. É a própria imagem da lei transcendente. A outra saída, a da prorrogação ilimitada, remete a um *continuum*, a uma linha de variação contínua, infiltrada, imanente: finita, ilimitada e contínua - trata-se do desejo e de sua imanência, dizem Deleuze e Guattari (1977).

O *Processo* é a desmontagem da absolvição aparente, a denúncia de seu modo de funcionamento, por meio da demonstração da existência de um outro plano entre justiça e desejo, um plano imanente:

(...) toda a história de K é o modo como ele progressivamente se afunda na prorrogação ilimitada, rompendo com as formas da absolvição aparente. Sai assim da máquina abstrata da lei, que se opõe ao desejo, como o espírito ao corpo, como a forma à matéria, para entrar no agenciamento maquínico da justiça, isto é, na imanência mútua de uma lei decodificada e de um desejo desterritorializado (Idem, p. 77).

Para Deleuze e Guattari, como dissemos, a máquina de expressão de Kafka vale pela desmontagem, e não por ser a representação de uma posição política, uma representação que guiaria a ação<sup>79</sup>. Desejo e poder não

---

<sup>78</sup> Na tradução brasileira do livro *O processo*, o mecanismo da prorrogação ilimitada aparece como processo arrastado; e o da absolvição definitiva, como absolvição real.

<sup>79</sup> “É pela potência de sua não-crítica que Kafka é tão perigoso” (Idem, p. 89). Nesse sentido, as reflexões de Deleuze e Guattari se aproximam da posição de Bataille e Blanchot, que

se opõem; apenas na concepção abstrata que a imagem transcendente da lei faz deles: “Tudo é desejo, toda a linha é desejo entre aqueles que dispõem de um poder e que reprimem, quanto entre os acusados que sofrem o poder e a repressão” (Idem, p. 83).

Não se trata, portanto, de um desejo *de* poder, mas do desejo enquanto poder e do poder como desejo:

Não há um desejo de poder, é o poder que é desejo. Não um desejo-carência, mas desejo como plenitude, exercício e funcionamento: até em seus oficiais mais subalternos. Sendo um agenciamento, o desejo constitui unidade estrita com as engrenagens e as peças da máquina, com o poder da máquina (Idem, *Ibidem*).

Sendo agenciamento, o desejo e o poder nunca são abstrações. Não há, por exemplo, um desejo de burocracia, mas a burocracia como desejo, como modo de funcionamento, em dado momento, do desejo e do poder. Assim, temos as duas burocracias, a antiga e imperial; e a mais nova, moderna e fruto do desenvolvimento do capitalismo. Kafka se situava exatamente na fronteira dessas duas burocracias ou estados do desejo. O desejo, portanto, é polívoco “e sua polivocidade faz dele um único e mesmo desejo que banha tudo” (Idem, p. 85).

É interessante perceber que se a justiça é desejante, se a prorrogação ilimitada é o destino dos homens pós-Joseph K., esse destino não é libertador. Essa justiça desejante não é menos triste, sempre buscando as cabeças inclinadas, o desejo submisso. Estar-se-á oscilando entre dois pólos do desejo ou da justiça: o pólo da lei esquizo-imanente e o pólo da lei paranóica transcendente. Mas não nos enganemos, o pólo esquizo pode muito bem ser a nova forma dessa justiça, que não cria uma impotência menor.

O capitalismo é mesmo uma máquina de desterritorialização, uma maquinaria esquizofrênica, que não deixa de ter a esquizofrenia por limite, sempre a conjurando, transformando toda desterritorialização absoluta, em

---

também viam na recusa do mundo da ação, um dos elementos fundamentais que constituem a força crítica da obra kafkiana. Acerca disso, nos diz Blanchot: “(...) a arte não tem nenhum direito diante da ação” (BLANCHOT, 1997, p. 32). Já Bataille associa a posição de Kafka ao que ele chama de soberania: “Nada é soberano, a não ser sob uma condição: não ter a eficácia do poder, que é ação, primado do futuro sobre o presente, primado da terra prometida. Seguramente não lutar para destruir um adversário cruel é mais duro, é se oferecer à morte” (BATAILLE, 1989, p. 138). Daí, afirma Bataille, a recusa, por parte dos comunistas, da importância da obra kafkiana.

relativa. Ora, o que vêem Deleuze e Guattari em Kafka é essa máquina de desterritorialização absoluta, onde conteúdo e expressão não possuem mais forma, mais nenhum código, e intervêm um no outro.

Para Deleuze, ao lado de Nietzsche, apenas Kafka não recodifica o que está sempre fugindo: as linhas de desterritorialização que o capitalismo vem produzindo no decorrer de sua história. Ao invés de reconstruírem um código que fosse capaz de manter estáveis os movimentos de desterritorialização do *socius* (como, para Deleuze, foi o caso tanto da psicanálise quanto do marxismo), eles levam mais longe esse movimento; buscam uma descodificação absoluta, embaralhar todos os códigos. É o que Deleuze chama de estilo como política.

Só vejo semelhança com Kafka, com aquilo que Kafka faz com o alemão, em função da situação lingüística dos judeus em Praga: ele monta, em alemão, uma máquina de guerra contra o alemão; à força de indeterminação e sobriedade, ele faz passar sob o código alemão algo que nunca tinha sido ouvido. Quanto a 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. (DELEUZE, 2006, p. 321)

Mais do que filiação ideológica, a escrita é política quando embaralha os códigos, quando leva a língua até seus limites, constituindo-se com uma máquina de guerra<sup>80</sup> que faz passar algo incodificável, ou, para usar outra idéia cara a Deleuze, algo não gramatical. A crítica ao capitalismo é que ele não leva suas desterritorializações até o fim; ele cria sempre territórios medíocres, conquanto que sejam transformáveis em capital, para barrar esses movimentos. Esse é o modo de operação do capital, o que Deleuze e Guattari chamam de axiomatização: não se leva a desterritorialização até o infinito, senão para criar infinitamente territórios que aprisionem esse movimento.

Por isso, por desposar às desterritorializações e levá-las mais longe, *o procedimento kafkiano é o da aceleração*. Toda literatura menor faz isso, dá

---

<sup>80</sup> Para Deleuze, o conceito de máquina de guerra remete as potências nômades que percorrem um corpo social. Em oposição ao Estado, que é uma máquina de captura e que procede pela identificação, a máquina de guerra implica o conceito de devir, de desterritorialização e de linha de fuga. Deleuze vê nos escritores menores, máquinas de guerra. O escritor se encontra do lado dos devires enquanto o Estado prima de identidade. Assim Deleuze, vê Kleist e sua luta contra a literatura oficial de Goethe que exerceu o papel de representante do Estado na escrita: “Goethe e Hegel, pensadores de Estado, vêem em Kleist um monstro, e Kleist perdeu de antemão” (DELEUZE e GUATTARI, 1997c, p. 17).

outra velocidade, produz outra desterritorialização: conjuga as desterritorializações dos conteúdos com as da expressão.

Se a máquina de expressão não produz uma crítica; se na obra de Kafka “não há um desejo revolucionário que se oporia ao poder, às máquinas de poder”, mas “a ausência deliberada de crítica social”, o que consegue a máquina de expressão kafkiana ao desmontar a imagem transcendente da lei? Para Deleuze e Guattari, a obra kafkiana nos faz um diagnóstico da posição do homem nos tempos da mutação da sociedade disciplinar para aquilo que Deleuze chamará de sociedade de controle.

Kafka, então:

(...) abre um campo de imanência, que vai funcionar como uma desmontagem, uma análise, um prognóstico das forças e das correntes sociais, das potências que ainda na sua época apenas batem à porta (Idem, p. 82).

Mais importante que a crítica, é desposar o movimento virtual, que já é real sem ser atual.

Em face desses processos desterritorialização, há sempre riscos para o escritor: o risco dessa desterritorialização logo ser rebatida, reterritorializada, em alguém: o escritor como fonte da criação; em algo, e assim tornar-se um best-seller; ou em algum território: tornar-se marginal, o representante de algum gueto. Por outro lado, é o próprio *socius* que corre o risco maior: a da reterritorialização desses movimentos no estalinismo, no fascismo e no americanismo.

O escritor deve, portanto, se antecipar a essas reterritorializações, deve ultrapassar essas “potências diabólicas”. Ele deve produzir:

(...) uma máquina literária que adianta sua precipitação, que ultrapassa as ‘potências diabólicas’ antes que elas estejam constituídas, Americanismo, Fascismo, Burocracia: como dizia Kafka, ser menos espelho que relógio que adianta (Idem, p. 87).

Está-se sempre perante dois estados de desejo: o da desterritorialização absoluta e o das reterritorializações relativas à que se submetem as primeiras. No primeiro pólo temos a imanência de desejo e justiça (a lei esquiza); no outro, a constituição de uma imagem transcendente

do poder (a lei paranóica ou do déspota). Entre esses dois pólos a fronteira é fluida. Esse estado instável é o estado de experimentação. O desejo não pertence a nenhum território num primeiro momento, mas, ao mesmo tempo, ele é fuga. Nada preexiste.

Essa coexistência de dois estados de movimento, dois estados de desejo, dois estados de lei, não significa qualquer hesitação, mas antes experimentação imanente que vai decantar os elementos polívocos do desejo, na ausência de qualquer critério transcendente (Idem, p. 90).

Mas esse movimento que o escritor deve desposar, não o coloca numa profunda solidão? Não faz de seu drama algo da ordem da intimidade, retirando, assim, todo o caráter político e coletivo da escrita?

Deleuze e Guattari não acreditam que a obra kafkiana possa ser reduzida aos problemas de uma enunciação subjetiva; por trás de Kafka celibatário, não há um eu isolado; assim como não havia um Deus ausente. A idéia dos autores é de que essa solidão não remete ao estado de um desejo individuado, mas coletivo; o que eles chamam de intensidade.

O escritor está só, mas com todas as suas máquinas, que percorrem seu corpo, que percorrem o corpo do *socius*, que percorrem a sua escrita. O Escritor é o Desterritorializado, é linha de fuga; e faz sua viagem imóvel. Como Kafka deitado doente na cama de seu quarto; e quanto mais fraco e isolado, mais sua escrita atinge o mundo. A máquina de expressão literária é “tanto mais social e coletiva na medida em que é solitária, celibatária, e que traçando sua linha de fuga, vale necessariamente por si só” (Idem, *Ibidem*). O escritor, portanto, não fala no lugar de ninguém, não representa alguém: está só.

Contudo, é essa solidão maquínica que liga o escritor a uma comunidade “cujas condições ainda não estão dadas” (Idem, p. 105). É esse laço que faz da literatura menor “o caso de um povo”.

É preciso se perguntar por essa natureza coletiva da literatura menor. O conceito que Deleuze e Guattari criam para estabelecer esse caráter coletivo é o de Agenciamento Coletivo de Enunciação. Como vimos mais acima, os autores consideravam que em *anti-Édipo* faltava uma teoria da enunciação coletiva. Ora, o último capítulo do livro sobre Kafka, *O que é um*



*agenciamento?*, trata exatamente da natureza desse conceito. É preciso, assim, analisar o conteúdo do capítulo 9.

### 2.3.6 Agenciamento coletivo de enunciação e povo

Um agenciamento, que Deleuze e Guattari consideram como sendo o objeto por excelência do romance, é composto de duas partes: de um lado, ele é formado por um agenciamento coletivo de enunciação; por outro, ele é um agenciamento maquínico de desejo. Um agenciamento é, portanto, a unidade do enunciado e do desejo. Se a literatura tem a ver com o mundo, é porque por meio de enunciados ela se relaciona aos corpos. A questão é saber esse modo de relação.

O agenciamento maquínico de desejo conecta os corpos. São todas as conexões entre os corpos que compõem uma sociedade. É, nesse sentido, que as máquinas técnicas só ganham seu valor por meio do agenciamento maquínico do qual participam.

Uma máquina de escrever só existe em um escritório, o escritório só existe com secretárias, subchefes, patrões, com uma distribuição administrativa, política e social, mas erótica também, sem a qual não haveria e jamais teria havido 'técnica'. (Idem, p. 119)

O que forma uma máquina, afirmam Deleuze e Guattari, são suas conexões. E são essas conexões que Kafka desmonta com sua escrita. Essas conexões conduzem, elas mesmas, à desmontagem.

Se, por um lado, o agenciamento maquínico de desejo conecta os corpos uns aos outros; por outro, também os conecta aos agenciamentos coletivos de enunciação. Os enunciados constituirão as regras pelas quais se dão as conexões. Por isso eles os chamam de jurídicos. Os enunciados são jurídicos porque distribuem os corpos, porque podem dissolvê-los ou mantê-los. Eles fazem existir; por meio deles, o agenciamento funciona, ou se modifica. Entre desejo e enunciado, há um laço indissolúvel:

Nenhum agenciamento maquínico que não seja agenciamento social de desejo, nenhum agenciamento social de desejo que não seja agenciamento coletivo de enunciação (Idem, p. 120).

Relacionados a esses dois termos, estão os problemas que apaixonam Kafka: 1 - O de quando se pode dizer que um enunciado é novo; e 2 - o de quando se pode dizer que um novo agenciamento está se esboçando?

Para responder a isso é preciso analisar o que é um enunciado. Em que sentido, por exemplo, pode-se dizer que o enunciado é sempre coletivo; mesmo quando, como afirmam os autores, ele seja emitido por uma máquina celibatária, um artista como Kafka?

É que Deleuze e Guattari não acreditam que o enunciado possa ser remetido a um sujeito; nem há um sujeito que emite o enunciado, nem há um sujeito para o qual o enunciado seria emitido. O problema da produção de enunciados novos, só pode ganhar solução se for examinado à luz do problema da literatura menor. É o escritor menor que se encontra numa situação privilegiada para produzir enunciados novos: a condição do desterritorializado que usa, de forma desterritorializada (intensiva), uma língua.

Ora, quando um enunciado é produzido por um Celibatário ou uma singularidade artista, só o é em função de uma comunidade nacional, política e social, mesmo que as condições objetivas dessa comunidade no momento ainda não estejam dadas fora da enunciação literária (Idem, p. 122).

A enunciação literária, portanto, não diz respeito a algo dado. A linguagem, aqui, não tem nenhum referente nas condições dadas, o que Deleuze, em outros momentos, chamou de atualidade.

A máquina de expressão literária que, em Kafka, como vimos, procede por meio de uma aceleração ainda maior dos fluxos, por um ir mais longe ainda, e que Deleuze e Guattari chamam de desterritorialização molecular absoluta, opera desposando o movimento virtual, que já é real sem ser atual.

É neste movimento, na conjugação de fluxos desterritorializados, que se produz esse povo: o povo é da ordem do virtual. Daí, que ele não se confunde com nenhuma minoria atual, mas com os movimentos de desterritorialização que atravessam essa minoria, levando-os para paragens desconhecidas.

Se a literatura, para Kafka, é um relógio que adianta, é porque o enunciado literário tem o poder de adiantar as condições coletivas de

enunciação. E, se ela é caso de um povo, é porque antecipar essas condições diz respeito aos problemas de um povo. Esse é uma coletividade, mas esta não é um sujeito, nem de enunciação nem de enunciado. De forma que “(...) o celibatário atual e a comunidade virtual – ambos reais – são as peças de um agenciamento coletivo” (Idem: *Ibidem*).

A escrita está entre o plano das formas atualizadas e o das potências diabólicas que já batem à porta, mas que ainda não assumiram uma forma, ainda não se atualizaram em um agenciamento. É no agenciamento literário que essas potências emergem. Daí que o escritor não fantasie, mas experimente.

Por isso, por não se referir a um sujeito, seja inútil se perguntar por quem era K. Trata-se, para Deleuze e Guattari, menos de um sujeito que de uma função, que desterritorializa as formas, os agenciamentos pelos quais passa. A máquina transcendente do poder dá lugar a uma máquina imanente de justiça e desejo.

K não será um sujeito, mas uma função geral que prolifera sobre ela mesma, e que não cessa de se segmentarizar, e de correr em todos os segmentos (Idem, *Ibidem*).

E essa função não pode ser assumida pelo indivíduo isolado, este é apenas uma parte de um agenciamento maior, um agenciamento polívoco, que liga o mundo das formas atualizadas às potências desterritorializantes do devir-menor.

Contudo, Deleuze e Guattari se perguntam, o que dá ao agenciamento coletivo de enunciação, ao enunciado, esse poder de antecipar, de preceder os agenciamentos maquínicos de desejo?

Eles já haviam falado acerca da imagem que Kafka gostava de utilizar para se referir aos objetivos da arte: ser um relógio que adianta. Antecipar os agenciamentos por vir; ser a primeira peça, eis o que pode a literatura. Se não é crítica social, se o procedimento kafkiano é mais intenso que qualquer crítica, é por não substituir uma representação do poder por outra; mas por desmontar toda e qualquer representação. A máquina de expressão literária desmonta as formas, desorganiza-as; inclusive, as formas

do poder: o Estado e sua imagem transcendente do poder; a noção unitária do indivíduo e da enunciação.

No seu lugar, aptos a desencadear os conteúdos, ou seja, de arrastá-los para fora de suas formas habituais, estão os agenciamentos da literatura menor: “A literatura só tem sentido se a máquina de expressão precede e conduz os conteúdos” (Idem, p. 82). O primado da escrita, o primado do enunciado sobre os conteúdos vem desse poder de desmontagem e de antecipação: de antecipar aquilo que só é real enquanto virtualidade.

E mais, esse primado está indissolivelmente ligado às condições de uma literatura menor, que faz com que o enunciado preceda os conteúdos.

(...) seja para prefigurar as formas rígidas onde elas [as expressões] vão vazar-se, seja para fazê-los [os conteúdos] passar em uma linha de fuga ou de transformação. Mas esse primado não implica qualquer ‘idealismo’. Pois as expressões ou enunciações não são menos estritamente determinadas pelo agenciamento que os próprios conteúdos (Idem, p. 124)<sup>81</sup>.

Contudo, a relação entre expressões e conteúdos só ficará clara, a nosso ver, quando, em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari se utilizarem da filosofia estoíca e de sua teoria dos incorporais para falar dessa relação, evitando tanto o idealismo como o materialismo, constituindo aquilo que Foucault uma vez chamou de materialismo dos incorporais.

A idéia dos autores é que o agenciamento não tem apenas essas duas faces. Mas que também pode ser analisado de outro ponto de vista. Pois, ele é composto por formas, por territorialidades; por segmentos que capturam o desejo, fixando-o, pondo-o num retrato de família. Tanto o agenciamento maquínico de desejo quanto o agenciamento coletivo de enunciação possuem essa faceta territorializada e reterritorializante. Mas também possuem pontas de desterritorialização, ou seja, linhas fuga que fazem vazar os encadeamentos dos segmentos.

Assim, o agenciamento possui uma faceta desterritorializada onde desejo e poder não mais se opõem, mas constituem um *continuum* num plano de imanência. Plano esse que faz desaparecer todas as segmentações,

---

<sup>81</sup> Essa análise dos estoícos, Deleuze já a realizava em *Lógica do Sentido*. Analisaremos esse problema no segundo capítulo.

liberando o desejo das formas, lutando ativamente contra elas, buscando dissolvê-las.

Esse pólo desterritorializado para o qual aponta o agenciamento, onde não há mais formas de conteúdo ou de expressão, mas apenas intensidades, Deleuze e Guattari chamam de máquina abstrata<sup>82</sup>. Essa máquina abstrata será a encarregada de examinar os índices de desterritorialização dos agenciamentos, o que eles suportam ou não passar; será a encarregada de levar as pontas de desterritorialização cada vez mais longe, de transformar as desterritorializações relativas em absolutas. Essa máquina abstrata é a própria obra de Kafka. Ela não representa nada dado, mas desfaz formas, antecipa agenciamentos, desposa virtualidades.

Mas como saber se um escritor atingiu esse nível com sua escrita? Afirmam os autores, os critérios para saber acerca da potência de uma máquina literária são os seguintes: 1 - É preciso se perguntar se tal máquina faz recurso a uma imagem transcendente do poder, ou se prescinde de tal imagem; 2 - É preciso saber que tipos de segmentos compõem a máquina: quais são seus componentes, se são duros ou maleáveis; 3 - Qual a aptidão para os agenciamentos ultrapassarem seus próprios limites, desorganizando suas próprias formas; e 4 - Qual a aptidão de uma máquina literária para fazer essa máquina abstrata, para fazer um campo de imanência entre justiça e desejo.

Em última instância, são essas as condições de uma literatura menor, operar com intensidades e não com representações. Ora, a literatura menor não trabalha, portanto, com representações do povo. Ela não visa criar essa representação, mas criar um povo em intensidade, não atualizado: multiplicidade que não se deixa reduzir a unidade representativa de um povo.

A literatura menor só existe em função desse povo, dessa coletividade ainda não dada, desse povo molecular que não se deixa representar. Nem literatura maior nem povo puro, mas literatura menor e povo

---

<sup>82</sup> No livro que Deleuze escreve sobre Foucault (1996b), essa máquina será chamada de diagrama. Termo esse que já ocorre em *Mil platôs*.

bastardo<sup>83</sup>, povo por vir, por meio dos fluxos desterritorializados da máquina de expressão.

A grande questão das literaturas menores é a de criar o devir-menor de um povo, e não buscar se tornar a linguagem do poder. Só assim, a relação entre literatura e minoria ganha uma potência inusitada, pois não se trata de fazer a literatura dizer o que já existe, de denunciar as condições de exploração e miséria das minorias. Mas de criar um devir-menor que arrasta as minorias, que também costumam se reterritorializar construindo identidades que barram as desterritorializações. Esse povo por vir, esse devir-menor, não sendo da ordem do dado, deve ser produzido, inventado<sup>84</sup>.

Construir, por um lado, uma língua que suporte cada vez mais as desterritorializações, até o absoluto; e, por outro, um corpo social que não bloqueie essas desterritorializações. É preciso, portanto, experimentar, procurar uma saída.

Como dizia Paul Klee (2001, p. 68), acerca da arte moderna: “Ainda precisamos procurar (...). Ainda nos falta essa última força, pois o povo não está conosco. Mas procuramos um povo”.

Essa idéia de menor ainda será tematizada pelos autores em obras posteriores. No livro sobre Kafka, como vimos, a preocupação dos autores foi em definir o que é uma literatura menor, dando destaque ao conceito de devir-menor. Contudo, o destino das problemáticas de *Kafka por uma literatura menor* não foi o mesmo. Deleuze e Guattari acrescentarão, às discussões acerca da linguagem e do poder, as teorias de sócio-lingüistas como Bakhtin e Labov; além dos pensamentos de Ducrot acerca dos atos de fala. Aliados a esses pensadores, eles ainda recorrerão ao conceito de palavra-de-ordem, elaborado por Elias Canetti, para analisar essa relação. Mas, mais importante que isso, é o lugar que ocupará, junto a essa problemática, a teoria dos incorporais desenvolvida pelos estóicos.

---

<sup>83</sup> Essa oposição entre povo puro e povo bastardo é constante em *anti-Édipo*, e será retomada nos artigos que compõem *Crítica e Clínica*. O grande escritor do povo bastardo, para Deleuze e Guattari, é Rimbaud.

<sup>84</sup> É aqui que entra um conceito que Deleuze retira de Bergson: o de fabulação. A grande força da literatura menor é a de fabular esse povo. Daí a nova relação que se estabelece entre arte e sociedade, entre literatura e política. Entre esses dois termos não há identidade, nem imitação, nenhum dos pólos é modelo para o outro. O que se passa entre literatura e política são intensidades.

Esses temas serão desenvolvidos no próximo capítulo, quando examinarmos alguns textos de *Mil platôs*, que se dedicam a analisar a linguagem e a literatura. Porém, antes de iniciarmos essa análise, vamos nos dedicar a um texto de Deleuze menos conhecido, mas, a nosso ver, de fundamental importância para a compreensão da trajetória, no pensamento de Deleuze, das relações entre arte e política: trata-se do texto acerca do dramaturgo e cineasta italiano Carmelo Bene. Nele vamos encontrar os temas caros ao livro sobre Kafka, mas também elementos novos em relação ao conceito de devir-menor e também em relação ao procedimento literário. No que diz respeito ao devir, será a introdução da noção de *maioria* como padrão, que também está na base do início de uma crítica à idéia de democracia, assim como da existência de uma arte popular. A idéia de procedimento literário será enriquecida com as discussões acerca do conceito de variação e de sua relação com a linguagem.

O procedimento, assim como em *Kafka*, diz respeito, não a representações, mas a desmontagem dos núcleos de poder que as organizam. Passemos, então, para concluir esse capítulo, ao texto sobre Carmelo Bene.

#### 2.4 Carmelo Bene

É em 1979 que Deleuze lança seu pequeno texto sobre Carmelo Bene. Nele, o filósofo afirma que a obra do dramaturgo italiano é uma obra crítica, mas nela, assim como na de Kafka, a relação que a arte mantém com a política não passa por uma crítica social; sua crítica não é o comentário, por exemplo, de alguma obra anterior. Quando Bene retoma o teatro de Shakespeare não é para atualizá-lo à luz de nossos tempos. Nada mais longe disso, para Deleuze, que o procedimento do teatro de Bene: “o ensaio crítico de Bene é ele mesmo uma ópera teatral” (BENE e DELEUZE, 1979, p. 1).

E, assim como em Kafka ou em Sacher-Masoch, o interesse de Deleuze recai sobre o procedimento do escritor; sobre o modo específico com que constrói sua obra. Em Bene, esse procedimento é o da amputação ou subtração. Ele, por exemplo, recria a peça de Shakespeare *Ricardo III*; essa recriação é efetuada por meio da amputação de certos personagens da peça original. Ao invés de comentar, Bene experimenta; pois, através dessa

amputação, ele provoca, ao mesmo tempo, uma ampliação de outros personagens que antes apareciam como secundários<sup>85</sup>.

A obra se confunde primeiro com a fabricação do personagem, a sua preparação, o seu nascimento, as suas gagueiras, as suas variações, o seu desenvolvimento. Este teatro é um teatro constituinte, a crítica mesma é uma constituição (Idem, *Ibidem*).

Não é um teatro da representação, seu objetivo é não adequar o que se passa no palco com o que está escrito, mas produzir novas linhas de variação.

Dessa forma, o teatro de Bene é um teatro voltado para a fabricação de um personagem; o que Bene explora são as variações que sofre um personagem a partir da subtração de outros. No lugar da crítica como comentário, vemos a experimentação como proliferação de virtualidades inesperadas. Ao ser amputada de uma parte, uma obra, uma peça, entram em variação; e dessa variação nasce a nova obra.

Ricardo III, por exemplo, ganha um desenvolvimento monstruoso, pois Bene amputa todo o sistema real e principesco, deixando-o só com as mulheres. Na peça de Bene, de homem do Estado, Ricardo III passa a homem de Guerra: torna-se máquina de guerra<sup>86</sup>, menos preocupado com a manutenção do poder do Estado de que em desposar uma linha contínua de variação que desfaz todo e qualquer poder.

Ora, mas sobre o que se funda essa operação? De onde ela retira seu caráter crítico? Pois, para Deleuze, em Bene não há um teatro de autor, muito menos de crítica de autor. E também não se trata de um teatro voltado para a crítica dos países ou sociedades. A resposta se encontra na natureza daquilo que é amputado: "(...) aquilo que é subtraído, amputado ou neutralizado são os elementos do poder, os elementos que fazem ou representam um poder" (Idem, p. 4).

---

<sup>85</sup> "Amputado Romeu, pode se assistir a um crescimento assombroso de Mercuzio, que na tragédia de Shakespeare era apenas uma virtualidade. Mercuzio morre logo em Shakespeare, mas com Bene não quer morrer, já que constituirá em pouco tempo a nova obra" (Idem, *Ibidem*).

<sup>86</sup> Sobre o conceito de máquina de guerra e sua relação com a escrita, ver o terceiro capítulo de nossa tese.



Como afirma Deleuze, essa representação do poder, no teatro, ainda que seja uma representação crítica, é o que garante o poder do próprio teatro; em detrimento de forças que não se deixam representar, ou, em outros termos, que não se deixam submeter aos princípios de identidade e de unidade, que percorre todo poder.

Assim, a originalidade do proceder de Bene está em que a amputação dos elementos estáveis do poder libera uma potencialidade inusitada para o teatro, libera “uma força não-representativa sempre instável” (Idem, *Ibidem*).

Da mesma maneira que não é um comentário, não se interessando por atualizar obras maiores, a obra de Bene se vincula às noções de autor menor ou de personagem menor.

É que, para Deleuze, a preocupação de Bene não é com o passado ou com o futuro de seus personagens. A ele não interessam noções como a de início ou de fim, mas volta sua atenção para o que ocorre no meio. Um autor menor não é aquele que participa de seu tempo, que o representa, submetendo esse tempo ao passado (ao início) ou ao futuro (ao fim), pois pensar em termos de passado e de futuro é pensar em termos de História. Não é também aquele que constitui seus personagens como sendo típicos: uma média, o tipo comum de uma época.

O devir, o movimento, a velocidade, o turbilhão, se encontram no meio. O meio não é uma média, é, ao contrário, um excesso. As coisas crescem a partir do meio. (...) E meio não quer dizer em absoluto ser no seu tempo, ser do seu tempo, ser histórico; pelo contrário. É o lugar onde os tempos mais diversos se comunicam (Idem, p. 5).

Ao invés de fazer do teatro, de sua cena, um período da história, Bene faz dele o lugar de encontro de todos os tempos, um acontecimento. Nem histórico nem eterno, mas intempestivo. O que importa é o devir. Daí que um autor menor seja, como afirma Deleuze, a-histórico, pois o devir não pertence à História<sup>87</sup>.

Se, para Deleuze, Kleist é um autor menor, por excelência, é por ter ficado sempre à margem da grande literatura e de suas pretensões de ser o

---

<sup>87</sup> Já nos referimos a esse tema na Introdução.

espelho de seu tempo; e a crítica de Goethe a Kleist, em última instância, é por este não saber pertencer a seu tempo<sup>88</sup>, pois Goethe é, aos olhos de Deleuze, o expoente da grande literatura, da literatura dos mestres. Mas é do lado do menor que Deleuze encontra a verdadeira arte:

Mas os verdadeiros grandes autores são os menores, os intempestivos. É o menor que dá a verdadeira obra de arte, o menor não interpreta seu tempo, o homem não tem um tempo determinado, o tempo depende do homem (Idem, *ibidem*).

Ao invés de buscar se tornar um autor maior, não seria melhor, pergunta Deleuze, submeter esses autores, sua escrita, a um tratamento menor, a um processo de minoração; e com isso encontrar suas potencialidades, suas linhas de virtualidade?

Retomando as análises feitas em *Kafka*, haveria dois processos a que se pode submeter um escritor: ou torná-lo maior ou torná-lo menor. Pode-se fazer de um pensamento uma doutrina; de um modo de viver uma cultura; de um acontecimento uma História. Tanto a doutrina, como a cultura e a história, estão do lado da normalização, das reterritorializações. Opondo-se a esse triplo processo de majoração, temos o tratamento menor, o tornar-se menor “para liberar os devires contra a História, as vidas contra a cultura, os pensamentos contra a doutrina, as graças ou as desgraças contra os dogmas” (Idem, p. 5-6).

Ao mesmo tempo, as línguas também podem se submeter a esses dois tratamentos. Em cada período histórico, seria possível localizar uma língua considerada maior e outras consideradas menores (veja-se o inglês hoje e o caráter subalterno que outras línguas adquirem em relação a ele). As línguas maiores são as línguas do poder, elas se caracterizam pelo forte sistema de regras marcado pelo uso de constantes e pela homogeneização do campo dos falantes. Um língua menor se definiria por ser uma língua de variabilidade contínua, ou seja, que põe em variação todos os seus elementos, sejam eles fonológicos, semânticos ou sintáticos. A língua menor opera uma espécie de

---

<sup>88</sup> De forma semelhante, o poeta Hölderlin, contemporâneo de Goethe, também é criticado pelo seu uso do alemão, ao fazer suas traduções de Sófocles. Sobre o alemão das traduções de Hölderlin e suas estranhezas, ver Campos (1977).

“cromatismo generalizado”, diz Deleuze, num movimento semelhante ao acontecido na música.

Por outro lado, esse exercício maior de um língua é diretamente corroído por dentro. A língua menor não é outra língua, mas se compõe dos movimentos de desterritorialização, de variação, que metamorfoseiam constantemente uma língua. Só para a lingüística, como ciência maior, como linguagem do poder, a língua é um sistema homogêneo. Daí, a incapacidade da lingüística para pensar as línguas menores, ou melhor, o uso menor de uma língua. O uso menor é logo transformado numa espécie de micro-sistema com suas próprias regras homogeneizantes.

Mas, na sócio-lingüística de Labov, Deleuze encontrará uma concepção da língua fundamentada sobre a idéia de variação. A variação, ao invés de ser atribuída a circunstâncias exteriores, torna-se traço inerente da língua. A homogeneização, a demarcação de constantes passa a ser entendida como um efeito dos poderes que atravessam um campo social<sup>89</sup>.

Sem querer entrar na relação entre o pensamento de Deleuze e o de Labov, tarefa que faremos mais a frente, o que importa, aqui, é que Deleuze atribui às línguas menores, ou melhor, ao uso menor de uma língua, essa potência de variação. Ora, é essa potência que o filósofo francês localiza no teatro de Bene.

Por um lado, o teatro de Bene, ao amputar elementos que constituem o poder, dá a língua uma potência de variação própria dos usos menores. Retiram-se todos os elementos que, no texto, são marcadores de poder. Por exemplo: “Suprime-se o diálogo porque o diálogo transmite à palavra os elementos de poder, e os faz circular: cabe a *ti* agora falar” (Idem, p. 8).

Daí que, sem esses marcadores, os enunciados entram em variação contínua; eles não serão nada além do que a própria soma de suas variações, não haverá aparato de poder capaz de dar constância a essa variação. A peça será, assim, o registro dessas variações. É o uso do play-back, por Bene, que garante essa variabilidade:

Daí a utilização muito original do play-back em Carmelo Bene, dado que o play-back assegura a amplitude das variações e confere a elas

---

<sup>89</sup> Sobre isso, ver o segundo capítulo de nossa tese.

algumas regras. É curioso que não existam diálogos no texto teatro de Bene; uma vez que as vozes, simultâneas ou sucessivas, sobrepostas ou transpostas, são confinadas nesta continuidade espaço temporal da variação (Idem, p. 9).

Todo esse processo de dissolução das constantes, sua amputação, leva o enunciado à variação constante; esta põe, por sua vez, todos os elementos do teatro em variação, inclusive os não lingüísticos; e esta variação contínua leva tudo a tornar-se menor. Eis o que Deleuze chama de *operação crítica completa*, que diferencia a crítica de Bene da de Brecht<sup>90</sup>.

Esse uso da língua menor, ou seja, segundo a variação contínua, é o que Deleuze e Guattari nomearam, no livro sobre Kafka, como sendo um uso intensivo próprio das línguas desterritorializadas. Aqui, Deleuze nos fala de ser gago da própria língua, ao invés de ser gago da fala<sup>91</sup>. Essa gagueira é uma gagueira intensiva, pois o que ela põe em variação é o próprio sistema lingüístico e sua homogeneidade.

Essa situação pode ser comparada ao bilingüismo, mas não se deve confundi-los, pois não se trata da mistura de duas línguas, senão da formação de uma língua intensiva, que foge de qualquer gramática. Fazer gaguejar a linguagem, ser estrangeiro na própria língua (para usar uma fórmula que Deleuze tira de Proust), significa impor ao sistema de poder da língua, ao uso das constantes, o trabalho da variação contínua.

Se, como dissemos, o teatro de Bene faz do enunciado o conjunto de suas próprias variações, por outro, ele também põe o plano dos gestos em variação, uma vez que, ao colocar os elementos da língua e da palavra em variação, também coloca as variáveis externas relacionadas a ele no mesmo *continuum*. Pois,

(...) é no mesmo movimento que a língua tende a fugir do sistema do Poder quanto a estrutura, e a ação, ao sistema de Comando ou de Dominação que a organiza (Idem, p. 11).

---

<sup>90</sup> Para Deleuze, Brecht mantém sua operação crítica no nível do escrito; ele realiza uma representação dos conflitos, o que é bem diferente do procedimento de minoração adotado por Bene, ao amputar os elementos de poder.

<sup>91</sup> Em *Crítica e Clínica*, Deleuze dedicará um texto ao tema da gagueira; analisando, em especial, a obra do poeta Gherasim Luca.

Ao invés de retratar em seu teatro oposições e combates, Bene põe em cena a variação contínua dos gestos que acompanha a variação dos enunciados, seu procedimento é arrastar gestos e palavras para fora das oposições dominantes, de forma que eles:

(...) são colocados em uma situação de variação contínua, cada um em relação aos outros e todos em relação a si mesmos, assim como as vozes e os elementos lingüísticos são arrastados para este meio de variação (Idem, p. 12).

Os conflitos e suas oposições são tratados por Bene, diz Deleuze, apenas como suportes para as variações. O que lhe interessa são as relações de variação, e não os padrões. Na variação, o importante são as relações de velocidade e lentidão, as modificações dessas relações que arrastam tanto os gestos quanto os enunciados, de acordo com seus coeficientes específicos de variação, numa linha de transformação, ela também variável.

É por meio dessa idéia de variação que Deleuze vê o caráter musical da obra de Bene:

E é nisto que a escrita e os gestos de Bene são musicais: toda a forma é deformada por modificações de velocidade que fazem com que o mesmo gesto ou a mesma palavra não sejam nunca repetidos duas vezes sem que se obtenha características diferentes de tempo (Idem, p. 13).

E complementa com uma idéia que remete à função do som desterritorializado na obra de Kafka: “É a fórmula musical da continuidade, ou da forma por transformar”<sup>92</sup> (Idem, Ibidem).

Se, para Deleuze, a música é variação, é porque, antes de tudo, toda arte é variação. O objetivo da arte é submeter a forma sujeito e seus sentimentos, assim como a forma objeto e suas características, a linhas intensivas, a linhas de variação contínua, que as desorganizem: “São afectos e nada de sentimentos, nada de sujeito, apenas velocidade e nada de forma”<sup>93</sup> (Idem, p. 14).

---

<sup>92</sup> A música, aqui também, só vale por sua força de desterritorialização, não por sua forma.

<sup>93</sup> “A subordinação da forma à velocidade, à variação da velocidade, a subordinação do sujeito à intensidade ou ao afecto, a variação intensiva dos afectos, nos parecem ser os dois objetivos essenciais por se obter nas artes” (Idem, p. 13). Trata-se de uma concepção espinosista da arte, a defendida por Deleuze. Sobre o conceito de “afecto”, ver Deleuze (2002). Para Deleuze,

O que conta, para cada autor, é seu procedimento específico, é o modo pelo qual ele produz a continuidade das variações nos dois elementos do agenciamento. No caso de Bene, seu trabalho sobre as palavras (elemento “enunciação coletiva” do agenciamento) acompanha seu trabalho sobre os gestos (o elemento “maquínico”, “desejante” ou “corporal” do agenciamento). É na unidade dessas variações que a obra de arte ganha toda sua força, fazendo com que as duas variações não permaneçam paralelas, mas possibilitando com que uma intervenha na outra, conjugando essas variações. A essa conjugação de enunciados e gestos em variação contínua, Deleuze chamará de “máquina de guerra”, que desfaz as formas de expressão, assim como as de conteúdo.

A partir disso, o que pensar da relação que se estabelece entre o teatro de Bene e a política? Será que ele tem algum valor fora do campo do próprio teatro? Para Deleuze, Bene não busca constituir um teatro de vanguarda, muito menos um teatro popular, um teatro voltado ao povo, visando à representação de conflitos. Nada de representar contradições entre a vida e a história ou entre indivíduo e sociedade. Se o teatro de Brecht busca ser mais que essa representação; ele, entretanto, não sai desse pólo, deslocando-se apenas da representação dramática burguesa para uma representação épica popular.

Assim: “À representação dos conflitos, Bene pretende substituir pela presença da variação, como elemento mais ativo, mais agressivo” (Idem, p. 17). E esclarece os motivos pelo quais os conflitos estão subordinados à representação, os motivos pelos quais o teatro permanece representativo quando toma por objeto as contradições, as oposições que percorrem um corpo social: é que “os conflitos já estão normalizados, codificados, institucionalizados. São ‘produtos’. São uma representação, que pode então ser representada ainda melhor em cena”. (Idem, Ibidem).

Eis o que é uma instituição, é a normalização de um conflito. O teatro, enquanto instituição, é também, seja ele de vanguarda ou popular, uma

---

há uma diferença fundamental entre Afecção (Affectio), e “Afecto” ou Afeto (Affectus): o primeiro remete ao corpo, afeta e implica a presença do corpo afetante; o segundo remete à transição de um estado a outro da potência de agir, à sua diminuição ou aumento, levando em consideração a variação correlativa dos corpos que se afetam. A diminuição da potência de agir chama-se tristeza; seu aumento, alegria.

normalização dos conflitos. A questão, então, torna-se a seguinte: como fugir da normalização do conflito representado? Como fazer trabalhar a variação contínua sob os pólos opostos das contradições?

Para Deleuze, a resposta para essa questão só pode ser obtida se analisarmos o problema à luz do conceito de maioria:

Todo o problema se volta sobre o fato majoritário. Uma vez que o teatro para todos, o teatro popular é um pouco como a democracia, faz apelo a um fato majoritário (Idem, p. 18).

Aqui vemos, portanto, como o conceito de arte menor, de devir-minoritário passa a dar lugar a uma crítica da democracia como regime da maioria, pois a arte menor opõe-se ao fato majoritário<sup>94</sup>.

Ora, para Deleuze, esse fato majoritário supõe um estado de dominação, e não o inverso. Não se trata de um dado quantitativo, pois mesmo havendo mais insetos que seres humanos no mundo, não são os insetos aqueles que constituem o fato majoritário. O que define o homem como fato majoritário é que ele age como padrão que mede os desvios das outras populações em relação a ele; é um princípio de regulação, de normalização. Não é, portanto, uma quantidade, mas um metro-padrão: o homem branco, cristão, macho, adulto, urbano, americano ou europeu de hoje.

Mas aqui ocorre uma inversão. Se o fato majoritário concerne todo mundo, pois é sua medida-padrão, ele, ao mesmo tempo, não é ninguém, pois o que é próprio de cada um é ser minoritário, é ser um desvio em relação a essa norma. O teatro teria a ver com a produção de uma consciência minoritária como potencialidade de cada um; e não com a imposição de uma maioria. O verdadeiro teatro político não é o popular ou o de vanguarda, é o teatro menor, é o teatro da variação.

E a variação contínua, não é talvez precisamente isso, essa amplitude que não cessa de ultrapassar, por excesso ou por defeito, a soleira representativa da amostra majoritária? A variação contínua não é talvez o devir-minoritário de cada um, em oposição ao dado majoritário de Ninguém? (Idem, Ibidem).

---

<sup>94</sup> Voltaremos a esse tema da crítica da democracia no terceiro capítulo de nossa tese, quando analisaremos a literatura norte-americana.

Essa consciência minoritária estaria voltada para as potências do devir, da metamorfose, e se oporia às formas do poder e da representação. O teatro estaria submetido a muitos poderes, mas não é uma forma de poder; o risco se coloca quando ela se volta para a demagogia, a minoria podendo repetir a maioria e construir uma medida-padrão para reterritorializar os devires que a percorrem. Daí que seja preciso manter a própria variação em estado perpétuo de variação, para poder trilhar caminhos inesperados.

Para onde deve se voltar o teatro, então? Para o homem minoritário? Mas Deleuze chega mesmo a dizer que a palavra “homem”, aqui, talvez não tenha mais sentido, já que “homem” é o dado majoritário por excelência. Mas também nem “senhores” nem “escravos”, nem “pobres” nem “ricos”:

Uma vez que, de um ao outro, se costura toda uma trama de relações e de oposições que fazem do patrão um escravo rico, do escravo, um patrão pobre, no íntimo de um sistema majoritário (Idem, *Ibidem*).

Do mesmo modo, como vimos, não se trata de “povo”: “Todos pretendem ser parte do povo, em nome da linguagem majoritária, mas onde está o povo? ‘É o povo que falta’” (Idem, p. 19). A linha de variação do teatro menor se dirige para aqueles a quem “a História não dá importância”. Tal como a escrita de Kafka, ele se dirige a um povo cujas condições não estão ainda dadas.

De outra parte, é preciso, também, evitar o erro de se acreditar o pequeno chefe de alguma trupe regionalista, que faria de uma minoria, dos devires de uma minoria, um quadro de normalização que se fecha sobre si mesmo.

Há, assim, dois sentidos para a palavra minoria. Por um lado, ela designa um estado de fato, a situação de um grupo que, independentemente de seu número, se acha excluído da maioria, ou faz parte desse sistema, mas enquanto grupo subordinado à medida-padrão. Por outro lado, “minoria” não designa um estado de fato, mas um devir: um devir menor ou minoritário. É preciso não confundir esses dois sentidos. Acima de tudo, é preciso perceber a potência do devir-menor, em oposição ao estado subordinado de minoria. O devir menor implica, ao mesmo tempo, a minoria como potência de



metamorfose e a maioria como poder ou impotência de um estado ou de uma situação.

Portanto, só enquanto aliada dos devires-menores, a arte atinge uma função política específica que não se confunde com nenhum tipo de representação de conflitos. Atinge uma nova forma de consciência: uma consciência minoritária.

Trata-se mesmo de uma tomada de consciência, se bem que não tenha nada a ver com uma consciência psicanalítica, nem mesmo com uma consciência política marxista ou brechtiana. A consciência, a tomada de consciência é uma grande potência, mas não é feita de soluções e interpretações. Quando a consciência abandonou as soluções e interpretações ela conquista a própria luz, os próprios gestos e os próprios sons, a própria decisiva transformação. (...) quanto mais se atinge essa forma de consciência de minoria, menos nos sentimos sós (Idem, p. 21).

Eis porque Deleuze gostava tanto da fórmula de Bene, de que seu teatro se dirige às massas, à “massa dos meus átomos”. Se há uma política em Bene, ela é da mesma ordem que em Kafka, é uma política dos devires. Ambos efetuam uma ligação entre arte e política que vale mais que qualquer filiação ideológica, que qualquer pertencimento de classe. E o pensamento de Deleuze acerca dessa relação ganhará novos elementos com o livro que virá após esse pequeno texto sobre Carmelo Bene: *Mil platôs*. Nosso próximo capítulo o terá como objeto.

### 3 POLÍTICA E LITERATURA

“Quando eu uso uma palavra, disse Humpty Dumpty num tom bastante desdenhoso, ela significa exatamente o que eu quero que signifique: nem mais nem menos”.

“A questão é, disse Alice, se se pode fazer as palavras significarem (...) coisas diferentes”.

“A questão, disse Humpty Dumpty, é saber quem vai mandar – só isto.” (Lewis Carroll)

Nesse segundo capítulo de nossa tese, retomaremos as problemáticas do capítulo anterior, mas agora tal como Deleuze e Guattari (1995b) as elaboram em *Mil platôs*, principalmente no platô: *Postulados de lingüística*. Nele vamos encontrar um elemento caro aos autores desde o *Anti-Édipo*, mas que naquele momento permanecera em segundo plano: a análise da linguagem e sua relação com o poder. Como vimos, já no livro sobre Kafka encontramos essa perspectiva, assim como no pequeno, mas intenso texto sobre o teatro de Carmelo Bene.

Contudo, novos elementos entram em jogo aqui, assim como momentos anteriores do pensamento de Deleuze ganham um novo arranjo. Referimo-nos, principalmente, à concepção de “palavra de ordem” e à retomada do pensamento estóico por parte de Deleuze e Guattari.

Dos estóicos, os autores retomam uma das questões mais duras da filosofia: qual a relação entre a linguagem e o mundo? É aqui que a teoria dos incorporais desenvolvida pelos antigos Estóicos, serve a Deleuze e Guattari para construir uma crítica da “concepção infra-estrutura e superestrutura” (e da maneira como a linguagem assume aí apenas um papel derivado, de representar os elementos da realidade).

Em *Postulados de Lingüística*, Deleuze e Guattari (1995b) discutem o estatuto da linguagem, traçando uma crítica de seu uso representativo, ao mesmo tempo em que propõem uma relação entre a linguagem e os corpos, que passa pela retomada do antigo pensamento estóico. Além disso, também tratam da relação entre a linguagem e as minorias, por meio da questão da língua e de sua variação. Parece-nos haver aí tanto uma discussão com a lingüística e com um suposto caráter neutro da língua, como com a noção de

maioria. É no cruzamento desses problemas que, veremos, Deleuze e Guattari articulam sua crítica da Democracia; crítica essa que será abordada em nosso próximo capítulo.

Interessa, nesse momento, nos debruçarmos sobre os pensamentos de Deleuze e Guattari acerca da função da linguagem. Como vimos, já em Kafka, há uma crítica ao uso representativo da linguagem, em nome de um uso intensivo, uso esse que passa pela questão das minorias e do que elas fazem numa língua.

### 3.1 O mito informativo da linguagem e a “palavra de ordem”

Agora, essa desconstrução da noção da linguagem representativa é feita com o auxílio das sociolinguísticas de Labov e de Bakhtin, assim como das pesquisas lingüísticas de Austin acerca dos atos de fala. Para Deleuze e Guattari, o pensamento lingüístico tradicional (principalmente aquele marcado pelas pesquisas estruturalistas de Saussure) parte de quatro postulados que não são problematizados, e que estão na base da concepção representativa da linguagem, a saber: 1 - o de que a linguagem seria informativa e comunicativa; 2 - o de que haveria uma máquina abstrata da língua que seria independente de qualquer fator “extrínseco”; 3 - o de que haveria constantes ou universais da língua que fariam desta um sistema homogêneo e; 4 - que só seria possível estudar cientificamente uma língua se esta for tomada como padrão ou língua maior.

Por meio da crítica desses quatro postulados, os autores nos levarão a uma concepção da língua como língua menor e da literatura como sendo o lugar, por excelência, de minoração de uma língua. Passemos ao exame dos postulados.

O primeiro postulado a ser objeto de uma crítica é o de que a linguagem seria informativa e comunicativa (isso retoma os problemas de *Kafka por uma literatura menor*, assim como os problemas de *Lógica do Sentido*<sup>95</sup>). Para desmontar esse mito, o texto se inicia com o tema da relação entre a linguagem e a ordem. Ao nos falar do que acontece em uma sala de

---

<sup>95</sup> Ver, em especial, as séries 3 e 5 de *Lógica do Sentido*.

aula, os autores tratam de deixar bem claro que o que se passa lá é menos uma transmissão de informações ou significações primeiras, mas uma transmissão de ordens. E ordens remetem a ordens, o que as caracteriza é a redundância:

A máquina de ensino obrigatório não comunica informações, mas impõe às crianças coordenadas semióticas com todas as bases duais da gramática (masculino-feminino, singular-plural, substantivo-verbo, sujeito do enunciado-sujeito da enunciação etc.) (DELEUZE e GUATTARI, 1995b, p. 11-2).

Com isso, Deleuze e Guattari recusam qualquer concepção realista da linguagem, como se a linguagem falasse do que as coisas são em si mesmas: mero espelho do que as coisas são. Os autores retomam, assim, a crítica nietzschiana do esquecimento por parte dos homens da relação da linguagem com a mentira. Para Nietzsche, os homens teriam esquecido (essa força de esquecimento, em Nietzsche, é uma força ativa<sup>96</sup>) essa relação e acreditado que o critério para o dizer verdadeiro era o da expressão adequada das coisas<sup>97</sup>.

A questão da linguagem e de sua relação com a realidade, em outros termos, o problema da verdade, não deriva, para Nietzsche, de nenhuma regra lógica, mas provém do embate entre os homens em sociedade. No *Livro do filósofo*<sup>98</sup>, conjunto de fragmentos contemporâneo de *Verdade e Mentira no sentido extra-moral*<sup>99</sup>, ele afirma que a verdade é um problema que surge para os homens com a formação das sociedades, com a vida coletiva, com a fundação dos Estados (NIETZSCHE, 2001).

---

<sup>96</sup> “Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido” (NIETZSCHE, 1999a, p. 47). Sobre o esquecimento como força ativa, afirma Lins (2000, p. 51): “Esquecer não é nem perdoar nem *desculpar*. O esquecimento não é a falta de memória, não é a não memória, não é o menos memória. O esquecimento é como uma memória da vontade”.

<sup>97</sup> “Dividimos as coisas por gêneros, designamos a árvore com feminina, o vegetal com o masculino: que transposições arbitrárias! A que distância voamos do cânone da certeza! (...) Que delimitações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela propriedade de uma coisa” (NIETZSCHE, 1999, p. 55). “Como poderíamos nós se somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, se somente o ponto de vista das certezas fosse decisivo nas designações, como poderíamos, no entanto, dizer: a pedra é dura: como se para nós esse ‘dura’ fosse conhecido ainda de outro modo, e não somente com uma estimulação inteiramente subjetiva!” (Idem, *Ibidem*).

<sup>98</sup> NIETZSCHE, F. *O livro do filósofo*. Tradução de Rubens E. F. Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

<sup>99</sup> NIETZSCHE, N. *Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. In: *Nietzsche*. Tradução de Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

É certo que *Verdade e Mentira no sentido extra-moral* é um texto cujo objetivo é o de discutir a gênese do instinto de conhecimento, mas ele traz questões fundamentais sobre a linguagem, já que Nietzsche associa a questão da verdade à linguagem<sup>100</sup>.

O que nos interessa aqui é essa idéia da relação da linguagem com os problemas do homem em vida coletiva, com o problema do Estado e do poder. É essa perspectiva nietzschiana que Deleuze e Guattari levam a frente em *Postulados de lingüística*, agora se utilizando, como dissemos, da sociolingüística, assim como da filosofia estoica e do pensamento do escritor Elias Canetti acerca da “palavra de ordem”.

Retornemos ao texto. A linguagem está relacionada diretamente com ordens e Deleuze e Guattari afirmam que a unidade elementar da linguagem, o enunciado, é a palavra de ordem. Para os autores, é menos o “senso comum”, como faculdade de centralização das informações, que é preciso definir como uma “faculdade abominável” de transmissão de palavra de ordens. E não se trata nem mesmo de se acreditar no que a linguagem diz, mas de obedecer e fazer obedecer: é isso o que a linguagem exige, e nada mais.

Contra a perspectiva platônico-aristotélica, que fez da linguagem uma representação, Deleuze e Guattari afirmam que as formas fundamentais da linguagem não são o enunciado de um juízo ou a expressão de um sentimento, mas o comando, o testemunho de obediência, a asserção, a pergunta, a afirmação ou a negação. A linguagem dá ordens.

Quanto à informação veiculada pelas palavras, é apenas o mínimo necessário para que se torne possível a transmissão das palavras de ordem, das ordens consideradas como comandos<sup>101</sup>. Daí que uma regra de gramática não é mais tida apenas como um marcador sintático, mas com um marcador de poder. Todo o texto de *Postulados de lingüística* é perpassado por essa problemática, a da relação da linguagem e do poder, e é essa problemática que nos lançará na questão das minorias.

---

<sup>100</sup> “(...) e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade” (NIETZSCHE, 1999b, p. 54).

<sup>101</sup> “A informação é apenas o mínimo estritamente necessário para a emissão, transmissão e observação das ordens consideradas como comandos” (DELEUZE e GUATTARI, 1995b, p. 12).

“A linguagem não é a vida, ela dá ordens à vida; a vida não fala, ela escuta e aguarda”, afirmam Deleuze e Guattari (Idem, p. 13), introduzindo um elemento que trabalharão mais adiante nesse platô: o de que toda palavra de ordem implica um sentença de morte, um veredicto, tal como no conto de Kafka: o Veredicto, no qual a palavra do pai que se dirige ao filho termina por levar este a morte.

Mas não basta apenas afirmar que existe uma relação entre a linguagem e palavra de ordem, é necessário precisar o estatuto e a extensão da palavra de ordem. De início, recusam a idéia de que a palavra de ordem esteja na origem da linguagem, pois a idéia de origem é recusada pelos autores. Para eles, trata-se de uma função co-extensiva, pois não há origem da linguagem<sup>102</sup>, ela não vai de algo visto para algo dito, mas vai de um dizer a outro dizer.

Daí a importância da idéia do *discurso indireto* – idéia cuja uma das fontes é a obra do pensador russo Mikhail Bakhtin. Não há ponto zero da linguagem, ela sempre é a retomada de outros ditos. A metáfora e a metonímia não podem ser, assim, os elementos fundamentais da linguagem.

Metáforas e metonímias são apenas efeitos que só pertencem à linguagem quando já supõem o discurso indireto. Existem muitas paixões em uma paixão, e todos os tipos de voz em uma voz, todo um rumor, glossolalia: isto porque todo discurso é indireto, e a translação própria à linguagem é a do discurso indireto (Idem, Ibidem).

Dessa forma, os autores, retomam a afirmação de Benveniste de que animais como as abelhas não possuem linguagem, já que tais insetos não são capazes de uma transmissão indireta, elas são capazes de transmitirem o que viram mais não o que lhes foi comunicado. A linguagem, assim definida, não vai de alguém que tenha visto para alguém que não o tenha, ela vai necessariamente se passar entre dois ou mais que não tenham visto. Portanto, “é nesse sentido que a linguagem é transmissão de palavra funcionando como

---

<sup>102</sup> “Não acreditamos, a esse respeito, que a narrativa consista em comunicar o que se viu, mas em transmitir o que se ouviu, o que um outro disse. Ouvir dizer”. (Idem, Ibidem) A linguagem não se contenta em ir de um primeiro a um segundo, de alguém que viu a alguém que não viu, mas vai necessariamente de um segundo a um terceiro, não tendo, nenhum deles, visto. É nesse sentido que a linguagem é transmissão de palavra funcionando como palavra de ordem, e não comunicação de um signo como informação.

palavra de ordem, e não comunicação de um signo como comunicação. A linguagem é um mapa e não um decalque” (Idem, p. 14). Que a linguagem seja um mapa, e não um decalque, implica que ela inventa caminhos (dá ordens), e não apenas os reproduz. Em outros termos: ela é rizomática, vai de um dizer a um outro dizer, não possuindo nem início nem fim; e não uma estrutura arborescente que partiria de um signo tomado como primeiro.

Uma vez que a palavra de ordem não é origem, mas co-extensiva à linguagem, é preciso agora se perguntar pela extensão dessa relação, já que, como questionam os autores, ela não parece se restringir a um tipo específico de proposição marcada pelo imperativo. Isso os levará a colocar a dimensão pragmática da linguagem em primeiro plano, dimensão essa comumente desprezada pelas análises lingüísticas.

Deleuze e Guattari partem das questões levantadas por Austin acerca dos atos performativos e dos atos ilocutórios. O ato performativo se definiria por ser aquilo que é feito quando “o” falamos, ao passo que, o ato ilocutório é aquele que é realizado quando falamos. Abordando esses dois campos, o do performativo e o do ilocutório, Austin procurava estabelecer uma relação entre a fala e a ação que não se resumisse à representação desta. Essa relação não seria mais extrínseca, onde a fala, por exemplo, descreveria uma ação no modo indicativo. Para Austin, essa relação seria intrínseca, pois a relação entre a fala e a ação é de realização. Os atos são interiores à fala; por exemplo, a ação de jurar só pode acontecer por meio da fala (“eu juro”, ato performativo) e a ação de interrogar também (“Será que...?”, ato ilocutório). Temos aqui, para Deleuze e Guattari, relações de imanência entre ato e fala; essas relações constituem os *pressupostos implícitos ou não discursivos* da linguagem.

Vemos que, de maneira semelhante, em *Diferença e Repetição*, Deleuze buscava explicitar os pressupostos implícitos do pensamento, ou seja, o que ele chamava naquela altura de “imagem dogmática do pensamento”. Aqui, todavia, referindo-se à linguagem, ele retoma essa tarefa. E assim como lá essa tarefa visava estabelecer uma nova imagem do pensamento, ou um pensamento sem imagem, aqui se busca os pressupostos implícitos da linguagem para se construir outro uso da linguagem, um uso rizomático e não representativo.

Essa valorização do performativo e do ilocutório, leva, segundo Deleuze e Guattari, a um conjunto de impossibilidades para a lingüística. Primeiramente, já não é mais possível conceber a linguagem como um código e nem conceber a fala como a comunicação de uma informação. Segundo, torna-se impossível definir uma semântica ou uma sintaxe sem passar pelo campo da pragmática, que deixa de ser a “cloaca” da lingüística e torna-se “o pressuposto de todas as outras dimensões, e se insinua por toda a parte” (Idem, p. 15). Terceiro, a distinção, tão cara à lingüística estrutural, entre fala e língua, se torna impossível, pois a fala não pode mais ser definida com um ato individual de utilização de uma significação primeira, nem como a aplicação variável de uma sintaxe pré-existente. Todas essas impossibilidades levam a análise da linguagem para o campo das práticas sociais, fazendo da pragmática seu campo privilegiado.

A questão, para os autores, é a de compreender como é possível fazer dos atos de fala, considerados como pressupostos implícitos da linguagem, uma função co-extensiva à linguagem.

Ora, Deleuze e Guattari não só criticam a perspectiva da linguagem como informação, mas também recusam a posição de Benveniste, que, centrando sua discussão no performativo, coloca a linguagem sob a definição da comunicação, organizada por uma inter-subjetividade prévia, à que os atos de fala fariam referência. A teoria dos embreantes da linguagem, de Benveniste, e o uso dos termos sui-referenciais – eu, tu, por exemplo – esvaziariam a linguagem de sua relação com o mundo das práticas, remetendo-a, dessa forma, à interioridade dos sujeitos<sup>103</sup>.

Apoiando-se em Ducrot, que inverte o esquema de Benveniste, Deleuze e Guattari, ao invés de partirem do performativo (o que é feito quando “o” falamos), partem do ilocutório (o que é feito quando falamos) e fazem dele o pressuposto implícito da linguagem. Com isso, eles rompem com a imagem tradicional da linguagem como representação, fazem dela ato; ela interfere no mundo, cria, inventa realidades. É toda tradição platônica-aristotélica da

---

<sup>103</sup> “A linguagem é então definida aqui como comunicativa mais do que como informativa, e é essa intersubjetividade, essa subjetivação propriamente lingüística, que explica o resto, isto é, tudo aquilo que fazemos existir ao dizê-lo” (Idem, ibidem).



linguagem que se vê aqui questionada<sup>104</sup>, tradição que se assenta no princípio de identidade (a linguagem é sempre representação de algo já dado, de uma realidade pré-existente).

O modelo da linguagem é o do ato jurídico tomado como agenciamento coletivo de enunciação. Mas este ato jurídico é concebido, por Deleuze, como pertencendo ao campo da jurisprudência e não como um derivado de um código prévio e fixo<sup>105</sup>.

O ilocutório, como dissemos, é tomado como formando o campo dos pressupostos implícitos da linguagem e concebido como agenciamento coletivo de enunciação:

É o ilocutório que constitui os pressupostos implícitos ou não discursivos. E o ilocutório (...) é explicado por agenciamentos coletivos de enunciação, por atos jurídicos, equivalentes de atos jurídicos, que coordenam os processos de subjetivação ou as atribuições de sujeitos na língua, e que não dependem nem um pouco dela (Idem, p. 16).

Ao invés de informação ou comunicação, a linguagem se compõe de enunciados-atos que se caracterizam, acima de tudo, por dar existência, por fazer existir aquilo que anunciam. Nesse ponto, Deleuze e Guattari se aproximam do pensamento sociológico de Bourdieu. Também para Bourdieu, a linguagem é sobretudo ato, ato de nomeação que faz existir e o modelo para esse ato também é o ato jurídico, que é capaz de “fixar as regras que trazem à existência aquilo por elas prescrito”; o conceito de poder simbólico, fundamental para o pensamento de Bourdieu, pode ser pensado assim como um poder que “produz a existência daquilo que enuncia” (BOURDIEU, 2001, p. 114).

É por meio desse modelo do ato jurídico que Deleuze e Guattari (1995b) definirão o estatuto da palavra de ordem e sua relação com a linguagem:

---

<sup>104</sup> Sobre a concepção platônico-aristotélica acerca da linguagem, ver Ferraz (1997).

<sup>105</sup> “O que me interessa não é a lei nem as leis (uma noção vazia, e as outras são noções complacentes), nem mesmo o direito ou os direitos, e sim a jurisprudência. É a jurisprudência que é verdadeiramente criadora de direito: ela não deveria ser confiada aos juízes” (DELEUZE, 1996a, p. 209).

Chamamos *palavras de ordem* não uma categoria particular de enunciados explícitos (por exemplo, no imperativo), mas a relação de qualquer palavra ou de qualquer enunciado com pressupostos implícitos, ou seja, com atos de fala que se realizam no enunciado, e que podem se realizar apenas neles (p. 16).

Mas não se pense que se trata de comandos explícitos; as palavras de ordem remetem a todos os atos ligados aos enunciados por uma espécie de “obrigação social”<sup>106</sup>.

É o esquecimento dessa dimensão da linguagem, que acompanha, afirma Ducrot, a lingüística, marcadamente, a lingüística saussuriana e as correntes que dela derivaram. Para Ducrot, Saussure estabeleceu uma imagem da linguagem em que a função dela é a da comunicação, e esta é concebida como a transmissão de informações entre pelo menos dois interlocutores. O ato de informar é concebido como o ato lingüístico por excelência.

Comunicar seria antes de tudo, fazer saber, pôr o interlocutor na posse de conhecimentos de que antes ele não dispunha: não haveria informação a não ser que, e na medida em que, houvesse comunicação de alguma coisa. Esta concepção da comunicação transparece quando se compara a língua a um código, isto é, a um conjunto de sinais perceptíveis que permitem chamar a atenção de outrem para certos fatos que ele não poderia perceber diretamente (DUCROT, 1977, p. 10).

Numa pergunta, por exemplo, não temos a simples transmissão de informação: aquele que pergunta transmitiria sua ignorância; e aquele que responde transmitiria seu conhecimento ou também sua ignorância. O que importa no fenômeno da interrogação é que ele coloca o interrogado sob certa obrigação, a obrigação de responder. Há na interrogação o poder exorbitante, afirma Ducrot, de obrigar o destinatário a dar continuidade ao discurso.

(...) o destinatário de uma pergunta se encontra na obrigação de responder, ainda que por uma confissão de incompetência, de tal forma que a fala que lhe é dirigida cria para ele, em virtude das leis do discurso, uma espécie de ‘dever’ de falar também, por sua vez (Idem, p. 12).

---

<sup>106</sup> Veremos, no capítulo seguinte, que a literatura menor será hábil em criar personagens capazes de desmontar esse arranjo social da linguagem, tal como o faz Melville com a personagem Bartleby.

A linguagem aqui perde toda a sua inocência, não é mais um simples código encarregado de transmitir uma informação, nem mesmo uma condição da vida social, é um “modo de vida social”. A língua não é código, não é esse o funcionamento. Trata-se antes de um jogo, ou melhor, do estabelecimento das regras do jogo: “de um jogo que se confunde amplamente com a existência cotidiana” (Idem, *Ibidem*).

Para Ducrot, essa perspectiva acerca do funcionamento da linguagem tem como ponto central as análises do que ele chama de “pressuposição lingüística”, entendendo por esta uma espécie de dispositivo implícito de convenções e leis que deve ser entendido como um quadro institucional em que se encontram os falantes e que regula esse espaço mesmo.

Todo e qualquer enunciado está, portanto, tomado nesse vínculo, nesse quadro institucional. E, para Ducrot, esse quadro percorre todo e qualquer ato de fala, não sendo uma exclusividade da forma interrogativa do discurso. Seja uma pergunta ou uma promessa, mesmo uma “mera” afirmação sobre um estado de coisas, será preciso sempre levar em conta esse quadro. O que define a linguagem, ou melhor, esse quadro institucional, é o conjunto das palavras de ordem que percorrem uma língua em determinado momento. É essa concepção de palavra de ordem que garante à linguagem a perda de sua inocência.

Daí a questão fundamental, para Ducrot, do direito de interrogar, ou seja, de como em uma determinada sociedade esse direito se distribui de maneira diferente pelos falantes:

Nem todas as questões são permitidas indiferentemente a não importa quem. Essa limitação é, com efeito, inseparável do fato (...) de que a pessoa interrogada vê impor-se a ela, pelo próprio fato de que é interrogada, a obrigação de responder. O direito de interrogar, pois que implica *o poder de obrigar*, não poderia, portanto, numa sociedade que respeita a si mesma, ser atribuído a não importa quem (Idem, p. 18) <sup>107</sup>.

Ora, o que sempre foi esquecido pela lingüística foi exatamente a língua como uma questão de poder, como sendo permeada pelo campo social. A pragmática, para Deleuze e Guattari, não deve mais ser concebida como o

---

<sup>107</sup> Os itálicos são nossos.

resíduo da lingüística, mas como condição para que as outras dimensões da linguagem ganhem existência.

Para tanto, afirmam os autores, é preciso inverter o modelo da informática que predomina nos tempos de hoje. Para esta, há, num pólo, uma informação teórica máxima, e, no outro, o puro ruído como interferência; entre os dois, a redundância, que diminui a informação, mas que permite que o ruído seja vencido. Trata-se, pelo contrário, na organização da linguagem de tomar a redundância como transmissão de ordens ou comandos, e de tomar a informação como sendo o mínimo exigido para a transmissão das palavras de ordem.

Mas, para além da ordem, há “algo que escorreria sob as redundâncias e as informações, que escorraçaria a linguagem, e que apesar disso seria ouvido” (DELEUZE, 1996a, p. 56). Uma das maiores dificuldades da linguagem é que falar, afirma Deleuze, mesmo quando se trata de falar de si próprio, implica sempre em tomar o lugar de alguém, em estar no lugar de quem se pretende falar, e a quem, em última instância, se recusa o poder de falar. Daí o desafio de falar sem representar ninguém, sem emitir palavras de ordem que venham a tomar o poder sobre algo, sobre uma série de imagens, e que acaba por ditar o que deve ser percebido e como agir em relação a ele.

Como chegar a falar sem dar ordens, sem pretender representar algo ou alguém, como conseguir fazer falar aqueles que não têm esse direito, e devolver aos sons seu valor de luta contra o poder? (Idem, *Ibidem*).

Eis a questão central da literatura menor: como desmontar a estrutura de palavra de ordem que é inerente à linguagem? Como fazer ser ouvido aquilo que a linguagem não está preparada para trazer à tona, mas que só ela pode, ao mesmo tempo, tornar presente? Paradoxo da linguagem que exige um uso paradoxal da mesma, um uso intensivo: dizer o indizível, tornar legível o ilegível<sup>108</sup>.

Para examinar a dimensão de seu uso comum ou empírico (uso extensivo) é preciso examinar a dimensão que lhe dá condições de

---

<sup>108</sup> Essa é a fórmula central da arte que percorre, por exemplo, todo o livro de Deleuze sobre Francis Bacon. Assim, a pintura torna visíveis forças invisíveis e a música torna sonora as forças que não são sonoras, assim como a literatura torna dizível o indizível (DELEUZE, 2007).

possibilidade de existência (a dimensão transcendental ou o uso intensivo): o campo da pragmática, que não trata dos sujeitos e dos objetos, mas da condição de possibilidade de suas nomeações, da possibilidade de, em determinado momento, existirem conceitos, sujeitos e objetos dizíveis<sup>109</sup>, em determinado campo social, produzindo determinado tipo de enunciado.

A questão da linguagem, portanto, não se põe em termos de informação ou de comunicação, a questão da linguagem é política, trata-se da obediência, de obedecer e fazer obedecer. A linguagem é, acima de tudo, prática, e sua unidade elementar é a palavra de ordem.

Um dos traços principais da palavra de ordem é a redundância entre o ato, que é interior ao enunciado, e este próprio enunciado, pois o enunciado realiza um ato e este ocorre no interior daquele. Essa redundância possui duas formas: é de freqüência, quando se refere à significância da informação; e a segunda remete à subjetividade da comunicação (“eu” enquanto ponto inicial do discurso e idêntico a si mesmo). Mas, como afirmam nossos autores, não há significância independente das significações dominantes, assim como não há subjetivação independente da ordem de sujeição social.

Para esclarecer tal relação entre a linguagem e o campo social como uma relação produtiva, ao invés de representativa, é preciso partir do caráter social da enunciação. Essa é, sem sombra de dúvida, a grande contribuição do pensamento de Bakhtin para Deleuze e Guattari.

Bakhtin buscava construir uma teoria do signo capaz de evitar os erros das duas perspectivas que se traçavam, então, no interior dos estudos lingüísticos: o subjetivismo idealista e o objetivismo abstrato.

---

<sup>109</sup> Em seu livro sobre Foucault, Deleuze (1987b) coloca como central para as reflexões foucauldianas acerca da linguagem o conceito de enunciado. Esse conceito seria, para Deleuze, o principal conceito da análise arqueológica. Ele entende o enunciado como a composição de um triplo espaço que remete ao domínio das regras produção de uma formação discursiva: das regras de dizibilidade referentes às formas de expressão e das regras de visibilidade referentes às formas de conteúdo. Aí, a dimensão diagramática é colocada em primeiro plano como a dimensão das forças, do poder, que produz formas. O que irá posteriormente pensar essa dimensão diagramática diretamente é a genealogia foucauldiana. A Deleuze interessa a discussão sobre a relação entre os enunciados e as formações sociais, ele percebe bem que é este o problema que interessa a Foucault, naquele momento, responder, e vê no surgimento da genealogia do poder uma resposta a esta questão, resposta essa que foge dos esquemas tradicionais “expressionistas” e deterministas do marxismo, pois o importante para o pensamento deleuziano é conceber a linguagem sem se utilizar dos esquemas da representação.

A primeira se interessava pelo ato de fala e concentrava seus estudos na análise do estilo enquanto ato de criação individual. Para os autores dessa corrente, a base de formação da enunciação individual está na psicologia do indivíduo, ela é o cerne da criação estilística. A segunda orientação concentrava-se na análise da linguagem enquanto sistema lingüístico, buscando os traços idênticos que caracterizam as normas no interior de uma língua.

Contudo, para essa perspectiva, o problema era como aliar a língua como sistema às transformações históricas que inevitavelmente ocorrem. A história e a criação acabam por ficar de fora das análises lingüísticas: “Entre a lógica da língua, como sistema de formas e a lógica de sua evolução histórica, não há nenhum vínculo, nada de comum” (BAKHTIN, 2002, p. 81). Assim, a lógica da história de uma língua torna-se a lógica dos erros ou desvios individuais.

É por isso que, para Bakhtin, Saussure e a Escola de Genebra, com sua distinção entre língua e fala, pondo do lado da fala o aspecto individual da linguagem e do lado da língua o lado social ou sistêmico, perpetuam uma perspectiva que já encontrava seus primeiros elementos nas gramáticas gerais. Opondo sincronia (a organização do sistema) e diacronia (a fala e a mudança individual), Saussure e o estruturalismo vindouro perderam a possibilidade de apreenderem o ato de fala enquanto ato vivo, ou seja, enquanto ato social de interação.

Diante dessas duas perspectivas, Bakhtin se interroga: qual a verdadeira realidade da linguagem: a língua ou a fala? A enunciação ou o sistema? Para a perspectiva subjetivista, a realidade da língua é a enunciação individual, porém tal perspectiva perde de vista o caráter social da enunciação. Para os sistêmicos, por outro lado, a realidade da língua é a norma. Mas será assim mesmo?

Para Bakhtin, a língua apresenta-se como uma corrente evolutiva ininterrupta, na qual o sujeito individual é uma de suas figuras, ou melhor, um tipo de discurso que atravessa o corpo social. Mas, ao mesmo tempo, o sistema sincrônico não corresponde a momento algum do efetivo processo de transformação de uma língua. Nenhuma das duas perspectivas consegue,

assim, compreender a enunciação como base viva da língua, pois para isso o caráter social da língua deve estar presente.

Do ponto de vista científico-normativo, o grande problema é que a norma, a língua concebida enquanto sistema, não faz parte do ato comunicativo. O locutor serve-se da língua para suas necessidades enunciativas concretas; ela está, portanto, orientada no sentido da enunciação da fala. Se o signo importa é porque ele é tomado como variável e flexível. No ato comunicativo, trata-se de perceber o caráter de novidade da enunciação e não sua conformação à norma. A norma, enquanto tal, de nada serve aos falantes. É preciso estudar a linguagem na prática viva da língua:

Na realidade não são palavras o que pronunciamos ou escutamos, mas verdades ou mentiras, coisas boas ou más, importantes ou triviais, agradáveis ou desagradáveis (Idem, p. 95).

O que é importante no signo é a sua capacidade de variação. A língua refere-se à vida e é tão mutável quanto ela. Deparamo-nos aqui com uma concepção, ousaríamos dizer, vitalista da linguagem. As formas de comunicação devem ser estudadas no contexto da vida. Daí, a preponderância do caráter social do signo, por meio da interação dos falantes.

O signo, afirma Bakhtin, é a arena das lutas que percorrem o corpo de uma sociedade: “Cada palavra se apresenta com uma arena em miniatura onde se entrecruzam e lutam os valores sociais de orientação contraditória” (Idem: 66).

O conceito de signo que Bakhtin constrói remete a algo fora dele. Não é um fenômeno derivado da consciência. O signo não é reflexo, nem fragmento, é algo de real: “um fragmento real dessa realidade” (Idem, p. 33). O signo é, assim, concebido como um fenômeno do mundo exterior, não podendo ser reduzido a nenhum fenômeno psicológico.

Todo signo é social, por natureza, tanto os signos interiores (consciência) quanto os signos exteriores (os diversos regimes de signos ou sistemas semióticos). A significância de um signo não se estabelece por referência a nenhuma consciência originária, nem deriva de uma relação de reflexo com as coisas ditas reais, pois um signo deve ser esclarecido por outros signos. Um signo ganha sua riqueza semiótica na relação com uma situação

social determinada que se encarrega de amarrar os signos entre si, de atribuir-lhes sentido. Signos e significação estão, portanto, num jogo de perpétua interação, não havendo significância separada dos signos e das relações entre eles.

Daí, as dificuldades das abordagens da filologia no estudo das línguas mortas, por meio de documentos escritos. E a lingüística é, em última instância, afirma Bakhtin, filha da filologia e herdeira de suas dificuldades. Ao tomar como objeto a enunciação isolada, a enunciação monológica, esquecendo que cada enunciação é parte de uma cadeia e um elo da cadeia dos atos de fala, a reflexão lingüística de caráter formal-sistemático torna-se incompatível com uma abordagem histórica e viva da língua.

Há um abismo entre a sintaxe e a análise da gramática e os problemas da composição do discurso, que abordam a linguagem como sendo primordialmente mudança, variação. E toda a riqueza da palavra e da sintaxe reside na capacidade de exprimir o caráter novo das situações sociais. A palavra registra as oscilações sociais, o signo é mutável. O que caracteriza a língua, antes de tudo, é sua capacidade de mudança. A polivalência do signo, sua abertura para as circunstâncias, para o novo, é o que faz da linguagem um fenômeno social.

A estrutura da língua vai estar relacionada com a situação da enunciação que é dirigida para um horizonte social, definido como o centro organizador de toda e qualquer enunciação. Esse centro é o meio social que envolve o indivíduo, o exterior no qual ele está situado. A enunciação é, assim, puro produto da interação social: a palavra se dirige a um interlocutor, e ele não é abstrato.

É que a questão central da linguagem é que qualquer enunciação tem um valor apreciativo. Toda enunciação compreende, antes de tudo, uma orientação apreciativa, e é a essa apreciação que se deve o papel criativo nas transformações de uma língua. As mudanças na língua se devem às transformações do horizonte apreciativo. Ora, para Bakhtin, esse horizonte apreciativo e valorativo está inteiramente determinado pela infra-estrutura econômica e por suas modificações: nada pode permanecer estável nesse processo.



A filologia, e depois a lingüística, ao privilegiarem o enunciado isolado da enunciação como ato, como diálogo, fazem da língua um conjunto de monólogos cujos significados estão reificados em enunciados de uma língua morta. Qualquer enunciação é, para Bakhtin, uma fração de uma corrente de comunicação verbal ininterrupta. A fala é puro fluxo, ela não tem começo nem fim. O que a lingüística perdeu foi a percepção da fala como um todo, acima de tudo, a percepção, na língua, do julgamento de valor inerente a toda palavra viva, revelado pela acentuação e pela entoação expressiva da enunciação. Portanto, para se formular uma compreensão viva da língua é preciso ter em vista que enunciado e corpo social não se separam, pois, como pensava Bakhtin (Idem, p. 194): “o destino da palavra é o da sociedade que fala”.

As duas principais diretrizes do pensamento de Bakhtin podem ser expressas assim: o papel produtivo da linguagem e a natureza social da enunciação. E, para Deleuze e Guattari, Bakhtin, ao lado de Labov, é um dos poucos lingüistas a destacar esse aspecto fundamental da linguagem. Mas, para nossos autores, para determinar de maneira precisa esse caráter social da enunciação, é preciso mostrar como a enunciação remete, por ela mesma, aos agenciamentos coletivos que percorrem uma sociedade.

Daí o valor do conceito bakhtiniano de “discurso indireto livre”, enquanto agenciamento coletivo do qual derivam os outros discursos, inclusive o direto: “Não é a distinção dos sujeitos que explica o discurso indireto; é o agenciamento tal como surge livremente nesses discursos, que explica todas as vozes presentes em uma voz” (DELEUZE e GUATTARI, 1995b, p. 18) <sup>110</sup>.

Pode-se explicar um agenciamento coletivo pela unidade redundante entre o ato e o enunciado que o efetua, tal seria uma definição nominal, mas uma definição real de agenciamento coletivo passa pela seguinte questão: quais são esses atos que o enunciado efetiva? É aqui que Deleuze e Guattari recorrem ao pensamento estóico acerca da linguagem; que recorrem, mais precisamente, ao conceito de transformações incorpóreas.

Esses atos são definidos, por Deleuze e Guattari, como o conjunto das *transformações incorpóreas* que, em determinado momento, numa sociedade dada, percorrem-na e se atribuem aos corpos pertencentes a essas

---

<sup>110</sup> “É a noção de agenciamento coletivo de enunciação que se torna a mais importante, já que deve dar conta do caráter social” (Idem, ibidem).

sociedades. Mas, ressaltam os autores, corpo, aqui, tem um sentido mais amplo que nossa idéia atual de corpo físico (existiriam, assim, corpos morais, e não apenas corpos físicos). O que interessa é que esses corpos sofrem ações e agem sobre o mundo, são objetos de ações e paixões que se distinguem dos atos enquanto atributos incorpóreos, o que eles nomeiam como: o “expresso” de um enunciado.

Essa relação entre os corpos e os enunciados se encontra presente, para Deleuze e Guattari, no pensamento de Ducrot:

Quando Ducrot se pergunta em que consiste um ato, ele chega precisamente ao agenciamento jurídico, e dá como exemplo a sentença do magistrado, que transforma o acusado em condenado (Idem, p. 18).

Eis uma transformação incorpórea: passar de acusado a condenado. Tal transformação é um efeito do enunciado sobre os corpos, mas um efeito não corporal. Fisicamente, o corpo do acusado não se alterou em relação ao do condenado, é o mesmo corpo. Entretanto, o atributo incorpóreo “condenado”, dá ao corpo uma outra destinação social, diferente da que lhe daria o atributo incorpóreo “inocente”. Eis o poder das palavras, seu poder concreto, e não mais representativo. Essa transformação tem como característica ser um puro ato instantâneo: ao ser enunciada, a sentença tem efeito imediato, e a circulação do corpo seguirá agora uma determinada via: a prisão, por exemplo.

A transformação incorpórea é reconhecida por sua instantaneidade, por sua imediatidade, pela simultaneidade do enunciado que a exprime e do efeito que ela produz; eis porque as palavras de ordem são estritamente datadas, hora minuto e segundo, e valem tão logo datadas (Idem, p. 19).

As palavras de ordem têm, portanto, uma história, assim como os enunciados. Mas é preciso deixar claro que essa história dos enunciados não deve fazer deles meros reflexos de outras condições, fazendo de sua história o reflexo, por exemplo, das transformações da economia. Isso seria submeter a linguagem ao jugo da representação. Deleuze e Guattari insistem: não há sujeitos nem objetos prévios aos enunciados; pelo contrário, os primeiros são derivados das relações entre os enunciados que compõem determinada

formação discursiva; da mesma forma, os objetos são produzidos por determinado jogo de enunciados (DELEUZE, 1987b, p. 31-2).

Mas, eles também deixam claro que as palavras de ordem, os enunciados, não convivem entre si passivamente, mas “são inseparáveis de vetores temporais de derivação” que implicam jogos de forças, que abrem a linguagem para uma dimensão não lingüística; dimensão esta, entretanto, fundamental no jogo dos enunciados: as formações não discursivas, ou, em outros termos, os corpos.

A principal característica dessa “história” é a imprevisibilidade das linhas, é preciso acompanhá-las, e não buscar estruturas ou lógicas transcendentais que estabeleceriam de antemão os percursos:

É preciso lembrar a perplexidade dos verdadeiros historiadores quando têm de explicar por que o capitalismo surgiu em tal lugar e em tal momento, quando iguais fatores parecem torná-lo possível em outros lugares e em outras épocas (Idem, p. 32).

Não é possível pensar como determinada formação social se tornou possível, sem examinar o jogo entre os corpos e os enunciados que percorrem dado corpo social; é preciso que o cartógrafo ou o esquizo-analista sejam capazes de perceber tais relações. E, acima de tudo, que não as reduza aos velhos esquemas da linguagem e da representação, que afetam inclusive teorias críticas como o marxismo.

Retomemos. Os corpos têm uma história, eles, por exemplo, envelhecem. Mas o que determina que, em determinado momento e lugar da história, tal corpo seja dito velho e outro não, diz respeito aos enunciados que circulam: que tal corpo seja belo e outro não, que um seja considerado saudável e outro não etc. Todas essas relações exprimem o poder da linguagem de criar, de interferir no real, e não de simplesmente representá-lo.

Se, como dizem os autores, a História real narra as relações e transformações que sofrem os corpos de uma sociedade, não é menos certo que, nessa história, sejam também transmitidas as palavras de ordem, ou seja, os atos puros que distribuem e interferem nas transformações corporais.

O conceito de ilocutório, que, como vimos, Deleuze e Guattari retiram de Austin, cruza-se aqui com o de transformações incorporais dos estóicos,

fornecendo aos nossos autores a possibilidade de pensar outra política da linguagem:

As palavras de ordem ou os agenciamentos de enunciação em uma sociedade dada – em suma, o ilocutório – designam essa relação instantânea dos enunciados com as transformações incorpóreas ou atributos não corpóreos que eles expressam (Idem, p. 19).

Mas há outro traço importante para estabelecer a relação produtiva entre os enunciados e os corpos. É que não são apenas os corpos que mudam, os próprios enunciados, os agenciamentos ou formações discursivas também mudam. Mudam, num primeiro momento, ao sabor das circunstâncias. Um enunciado como “eu te amo” exprimirá diferentes transformações, dependendo da relação com as circunstâncias em que é dito.

Mas, advertem os autores, o termo circunstância não nos deve levar a pensar que elas sejam somente tomadas enquanto exteriores. Ao contrário, essa variação é concebida como interna à própria linguagem, ou, para falar com Bakhtin, a mudança é o traço central do signo: sua capacidade de mutação.

Como diz Bahktin, enquanto a lingüística extrai constantes, permanece incapaz de nos fazer compreender como uma palavra forma uma enunciação completa; é necessário ‘um elemento suplementar que permanece inacessível a todas as categorias e determinações lingüísticas’ embora seja completamente interior à teoria da enunciação ou da língua (Idem, p. 21).

Ora, esse elemento é exatamente a palavra de ordem, enquanto variável que faz da palavra uma enunciação. Variação interna que está ligada ao caráter de ato imediato que tem o enunciado, é, portanto, a instantaneidade da palavra de ordem, seu caráter imediato, que lhe confere uma potência de variação em relação aos corpos em transformação. Daí, pois, outra política da língua, entendida como pragmática: “a pragmática é uma política da língua” (Idem, p. 22).

Pensar a língua do ponto de vista pragmático, significa tomá-la na relação entre os enunciados e os corpos, perceber as transformações incorpóreas que afetam os corpos por meio de diferentes enunciados, por meio da variação destes. É na variação das palavras de ordem e dos atributos

incorpóreos que as acompanham e que se referem aos corpos de uma sociedade, que se encontra o objeto da pragmática. Relacionar o enunciado ao campo das circunstâncias sociais, que dão todo o valor ao enunciado, é relacioná-lo não a uma variável externa, mas tomar a própria variação como elemento fundamental da língua. Se, como dizem os autores, essas circunstâncias remetem mais a política do que à lingüística, é porque a política trabalha a língua de dentro e coloca toda a linguagem em variação, seja o léxico, seja a estrutura e a sintaxe, ao mesmo tempo em que as palavras de ordem mudam.

Assim, um enunciado, sempre tomado enquanto palavra de ordem, é avaliado por suas implicações pragmáticas, pelas transformações que produz nos corpos. Não será, portanto, a gramática que estabelecerá o critério de avaliação dos enunciados (remetendo a regras pré-existentes às circunstâncias), mas a relação entre estes e os atos imanentes que efetivam.

O que faz a pragmática, então? Partindo da concepção de que qualquer enunciado deve ser pensado enquanto palavra de ordem, situando esta como condição de todo uso da língua, ao mesmo tempo em que, associando a palavra de ordem às transformações incorporais aos quais os corpos de uma sociedade estão submetidos, Deleuze e Guattari concebem que toda sociedade é perpassada por diferentes regimes de signos, regimes esses que são definidos por certo modo dos agenciamentos de enunciação se relacionarem entre si. Cada regime de signo compõe uma máquina semiótica, mas, ressaltam os autores, cada sociedade possui diversos regimes de signos, sempre apresentando semióticas mistas. Além disso, estão sempre surgindo semióticas novas, que relançam antigos enunciados em novos regimes, que fazem da língua uma imensa glossolalia.

Daí, o caráter polissêmico da linguagem. Não há nunca um eu individuado como iniciador de um discurso. Como foi dito mais acima, o discurso direto é apenas um fragmento destacado da imensa massa de enunciados:

Meu discurso direto é ainda o discurso indireto livre que me percorre de um lado a outro, e que vem de outros mundos e de outros planetas (Idem, p. 24).

O próprio Eu [Je] não passará de uma palavra de ordem que suprime a potência polifônica de um cogito esquizofrênico, fragmentado em mil vozes, as vozes sussurrantes de uma língua anônima. Escrever torna-se, assim, o exercício de fragmentar a linguagem para dar vazão a essas vozes. Seu desafio está em identificar e fazer proliferar esses agenciamentos coletivos de enunciação.

A palavra de ordem enquanto faculdade própria da linguagem apresentaria, assim, características bem particulares: 1 - instantaneidade na emissão, percepção e na transmissão; 2 - uma grande variabilidade, acompanhada de uma potência de esquecimento que permite um sentimento de inocência em relação às palavras de ordem a que se segue, e que depois são abandonadas por outras; 3 - uma capacidade ideal para apreender as transformações incorpóreas; e 4 - aptidão para compreender a língua como um imenso discurso indireto.

Mas é preciso não confundir, sejam as palavras de ordem, sejam os agenciamentos coletivos ou regimes de signos, com a linguagem. Esses elementos são, antes, condições da linguagem e de seu funcionamento. Se a palavra de ordem é o elemento co-extensivo da linguagem, é porque ela garante a efetuação da condição da língua e do uso dos elementos desta.

Se uma língua se define pelas constantes morfológicas, semânticas ou sintáticas que coexistem com os enunciados, assim como querem boa parte dos lingüistas, tais constantes só são possíveis graças ao agenciamento coletivo de enunciação que as coloca em jogo e elabora suas regras de funcionamento. Daí o motivo dessa perspectiva lingüística da análise das constantes se mostrar incapaz de compreender o caráter mutante da língua.

A análise dos enunciados enquanto palavras de ordem é o elemento central da pragmática, só assim pode-se perceber a importância desta para as análises da linguagem. Portanto, a função própria à linguagem não é a transmissão de informações, nem a comunicação, e nem tampouco a idéia de inter-subjetividade, que também não compreende essa função-linguagem como palavra de ordem, pois, afirmam Deleuze e Guattari (1995b, p. 26):

A função-linguagem é a transmissão das palavras de ordem, e as palavras de ordem remetem aos agenciamentos, como estes remetem às transformações incorpóreas que constituem as variáveis da função. A lingüística não é nada fora da pragmática (semiótica ou política) que define a efetuação da condição da linguagem e do uso dos elementos da língua.

### 3.2 Os estóicos e sua filosofia da linguagem

Mas, se a linguagem não pode ser concebida como comunicativa ou informativa, sendo sua natureza a transmissão das palavras de ordem, é preciso combater uma outra idéia pré-concebida, um segundo pressuposto acerca da linguagem: de que haveria uma máquina abstrata da língua que não faria recurso a nenhum elemento extrínseco a essa própria máquina. A crítica desse pressuposto levará Deleuze e Guattari a retomarem um problema caro às ciências da linguagem, levando-os a se perguntarem pela natureza da relação entre conteúdo e expressão.

O fato de que em um campo social determinado encontramos enunciados e corpos, ou melhor, encontramos, entrelaçados, o conjunto das modificações corpóreas com o conjunto das transformações incorpóreas, não nos deve levar a pensar que a relação entre eles possa ser expressa por meio do par, forma e conteúdo, ao menos que se postule, como fazem Deleuze e Guattari, que cada um desses elementos possui uma forma própria, havendo portanto duas formalizações que percorrem o corpo social: as formas de conteúdo e as formas de expressão: corpos e enunciados.

Por um lado, há a lição das coisas (dos objetos) com seu pólo mão-ferramenta e, por outro, há a lição das palavras (aprendizagem do manuseio das palavras) com seu pólo rosto-linguagem. Entre estes dois pólos não há nenhuma relação de correspondência, pois as formas de conteúdo e as formas de expressão não possuem a mesma natureza, sendo independentes e heterogêneas, ao mesmo tempo em que estabelecem entre si uma relação. É a natureza dessa relação que se trata, agora, de determinar.

Para Deleuze e Guattari, os estóicos foram os primeiros a pensar a natureza dessa relação. Já em *Lógica do Sentido*, Deleuze se apropriava do pensamento estóico acerca da linguagem, para construir uma nova imagem para a filosofia, um novo modo de funcionamento do pensamento, que teria

como base a subversão do platonismo, primeiramente operada pelos estóicos. Retomemos alguns elementos desse livro.

Já no Prólogo, Deleuze explica que as séries de paradoxos que compõem o livro formam uma teoria do sentido. Nesse momento, Deleuze se interessa em introduzir, ou retomar, a potência do paradoxo para o pensamento; e o sentido, objeto do livro, é já paradoxal, pois é “uma entidade não-existente”. Ora, a importância dos estóicos está na criação de uma nova imagem do filósofo, estreitamente ligada com a constituição paradoxal da teoria do sentido.

De acordo com Deleuze, Platão constituiria uma primeira imagem do filósofo. Imagem marcada pela tentativa de submeter, ao jogo da identidade e da representação, tanto a realidade quanto o pensamento. Platão, assim, distinguia duas dimensões da realidade: a das coisas limitadas submetidos à idéia de medida, e a do puro devir sem medida, devir-louco que não se submeteria a nenhum modelo ou regra.

O pensamento platônico cria uma oposição entre esse puro devir, que é rechaçado para longe, soterrado, e o mundo da idéias que servem de princípio ao mundo da empiria. Em oposição à profundidade do devir, há a altura da idéias ou essências platônicas. Os filósofos pré-socráticos se encontrariam no pólo da profundidade, marcados, como Heráclito, pela proximidade do devir. Mas, para Deleuze, trata-se de buscar uma terceira imagem: a do filósofo da superfície. Nem a altura platônica nem a profundidade dos pré-socráticos. Daí a importância dos estóicos: os filósofos da superfície.

Mas há uma dualidade no pensamento de Platão que, de acordo com Deleuze, é mais importante que a oposição entre as idéias (ou essências) e o mundo material submetido ao tempo e à corrupção. É a dualidade entre o mundo das cópias e o mundo dos simulacros. O puro devir é ilimitado “na medida em que se furta à ação da Idéia, na medida em que contesta tanto o modelo como a cópia” (DELEUZE, 1998, p. 2). O puro devir é simulacro. O que importa é, e esse é o projeto de *Lógica do Sentido*, se perguntar pela relação entre esse puro devir e a linguagem. Trata-se de construir uma teoria do sentido anti-platônica. Três hipóteses, para Deleuze, são possíveis: 1 - Não seria esse devir-louco próprio da linguagem? ; 2 - não haveria duas linguagens, duas espécies de nomes, uma ligada às paradas e, outra, aos movimentos? ; 3



- Ou talvez se trate de duas dimensões da linguagem, uma sempre recoberta pela outra.

A linguagem teria a estranha característica de fixar e ultrapassar os limites que ela mesma estabelece: eis um dos seus traços paradoxais. A linguagem não seria, assim, lugar de gládio entre, de um lado, as forças que buscam preservar as identidades e estabelecer o sentido único delas e, de outro lado, outras forças, próprias do devir-louco, que lhe dão a potência do paradoxo? No paradoxo, Deleuze encontra o antídoto contra o pensamento comum, contra o bom senso e o senso comum:

O **paradoxo** é em primeiro lugar, o que destrói o **bom senso** como sentido único, Mas, em seguida, o que destrói o **senso comum** como designação de identidades fixas (Idem, p.7).

Mas é ele também que torna possível combater a imagem do filósofo platônico, que, para Deleuze, constitui uma ultra-doxa, não rompendo, efetivamente, como os pressupostos do bom senso e do senso comum<sup>111</sup>.

O que fazem, portanto, os estóicos? Eles operam outra divisão, diferente da platônica. Ao invés de pensar em termos de oposição, mundo das idéias x mundo material, fazendo do primeiro a regra do segundo, os estóicos fazem o corte passar por outro lugar. Para eles há duas espécies de “coisas”, de entidades: por um lado, há os corpos e as relações de causas entre eles. É um presente vivo, cósmico, no qual tudo está numa imensa rede de relações de causalidade. Mas há, por outro lado, os efeitos incorporais, que são de outra natureza, são atributos lógicos ou dialéticos. É um mundo de acontecimentos, que insistem e possuem apenas o mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa.

O gênio dos estóicos foi o de fazer passar esse novo corte entre os corpos e as idéias: “O gênio de uma filosofia se mede em primeiro lugar pelas novas distribuições que impõe aos seres e aos conceitos” (DELEUZE, 1998: 7).

---

<sup>111</sup> “A Filosofia não tem mais qualquer meio de realizar seu projeto, que era o de romper com a doxa. Sem dúvida, a Filosofia recusa toda doxa particular; sem dúvida, ela não retém qualquer proposição particular do bom senso ou do senso comum, sem dúvida ela nada reconhece de particular. Mas, da doxa, ela conserva o essencial, isto é, a forma; do senso comum, ela conserva o essencial, isto é, o elemento; da reconhecimento, ela conserva o essencial, isto é, o modelo (concordância das faculdades, fundada no sujeito pensante tido como universal e se exercendo sobre o objeto qualquer). A imagem do pensamento é apenas a figura sob a qual universaliza-se a doxa, elevando-a ao nível racional” (DELEUZE, 2006a, p. 196).

Temos, com os estóicos, uma cisão completamente nova da relação causal. Essa nova dualidade, entre corpos e incorpórais, operaria uma subversão da filosofia platônica e do pensamento que dela derivará. Se, como afirma Deleuze, para Aristóteles, todas as categorias se dizem em função do Ser, para os estóicos:

(...) os estados de coisas quantidades e qualidades não são menos seres; eles fazem parte da Substância; e, sob esse título, se opõem a um extra-ser que constitui o incorpóral com entidade não existente (Idem, p. 8).

Eis a primeira grande reviravolta do platonismo, a reviravolta radical: o que está na profundidade do platonismo, a diferença, o monstro e sua potência, emergem à superfície. Como afirma Deleuze (Idem: Ibidem): “Eis que agora tudo sob a superfície”. Os estóicos são os descobridores dos efeitos de superfície, e assim: “O mais encoberto tornou-se o mais manifesto, todos os velhos paradoxos do devir reaparecerão numa nova juventude – transmutação” (Idem, ibidem).

Se, na dualidade platônica, os seres materiais são avaliados por sua identidade ou não com o modelo, no mundo estóico o devir-ilimitado torna-se o próprio acontecimento, incorpóral, ideal, pois ele não possui modelo. Essa nova divisão operada pelo estoicismo leva Deleuze a constituir uma teoria do sentido bastante particular, onde esse será tomado enquanto acontecimento, ou melhor, enquanto atributo incorpóreo dos corpos.

Para Deleuze (Idem, Ibidem), “o acontecimento é co-extensivo ao devir e o devir, por sua vez, é co-extensivo à linguagem”. Além disso, “tudo se passa na fronteira entre as coisas e as proposições”. E só percebendo e entendendo o que se passa nessa fronteira, é que Deleuze constituirá uma lógica do sentido, entendendo o sentido como acontecimento ou puro devir.

Para construir essa teoria do sentido, Deleuze precisa distingui-lo das três dimensões em que comumente se faz a análise da linguagem: a designação (que faz o sentido de uma proposição estar nos estados de coisas a que ela se refere), a manifestação (que toma o falante, o eu, como

lugar de atribuição de sentido), a significação (que faz o sentido derivar do jogo entre os signos da língua).

Entre essas dimensões haveria um círculo vicioso, cada uma delas precisando recorrer às outras. Para quebrar esse círculo, Deleuze recorre aos estóicos e propõe uma quarta dimensão da proposição:

Há alguma coisa, *aliquid*, que não se confunde nem com os termos da proposição nem com a proposição, nem com o objeto ou com o estado de coisas que ela designa, nem com o vivido, representação ou atividade mental daquele que se expressa na proposição, nem com os conceitos nem com as essências significadas? (Idem, p. 20).

Essa é a dimensão do sentido enquanto acontecimento. A dimensão do sentido, que não existe, mas que “insiste” no enunciado, está ligado a ele e só existe com ele, pois “não existe sem a proposição que o exprime” (Idem, p. 22). Trata-se, pois, de um extra-ser.

Tem-se, aqui, a coexistência de duas faces sem espessura, entre a proposição e o acontecimento ligado a ela. Ao falarmos, passamos de uma para outra, margeando o comprimento. Mas o que é o sentido da proposição? O sentido é o exprimível ou o expresso da proposição. Mas, ao mesmo tempo, é atributo do estado de coisas. Eis seu paradoxo: não é uma coisa, mas só se diz delas.

Uma face do sentido está voltada para as coisas, mas há outra voltada para a proposição. O sentido-acontecimento habita, portanto, a fronteira entre corpos e proposições, possuindo apenas o mínimo de ser que convêm às insistências. O conceito de Acontecimento é de fundamental importância no pensamento deleuziano; com ele, Deleuze pretende criticar a filosofia que centrou seu pensamento no conceito de Ser e que, por conseqüência, deu à linguagem apenas o poder de refleti-lo ou representá-lo.

Para Deleuze, todo acontecimento tem uma dupla estrutura: ele se encarna sempre em um estado de coisas, numa pessoa, num indivíduo. Mas, ao mesmo tempo, ele permanece para além desse estado, dessa individualização. Algo sobra e não se efetua: algo permanece contra-efetuado e impessoal.

Deleuze, apoiando-se no pensamento de Blanchot, coloca a morte como o modelo primordial de todo e qualquer acontecimento. Ela acontece aos

corpos, atinge os estados de coisa, os desmonta, porém a morte os ultrapassa no mesmo instante:

(...) a morte é ao mesmo tempo o que está numa relação extrema ou definitiva comigo e com meu corpo, o que é fundado em mim, mas também o que é sem relação comigo, o incorporal e o infinitivo, o impessoal, o que não é fundado senão em si mesmo (Idem, p. 154).

Para além do “eu morro”, há o “morre-se”. Esse “se” implica o que há de impessoal no acontecimento; é quando o morrer torna-se acontecimento puro: contra-efetuação.

É assim, portanto, que o sentido é acontecimento, pois não se confunde com o estado de coisas, com sua efetuação nele. O acontecimento, dessa forma, não tem sentido, pois ele é o próprio sentido. Há entre acontecimento e linguagem uma relação fundamental:

O acontecimento pertence essencialmente à linguagem, ele mantém uma relação essencial com a linguagem; mas a linguagem é o que se diz das coisas (Idem, p. 23).

Temos, assim, de um lado, as proposições, ou o que Deleuze e Guattari agora chamam, a partir da lingüística de Hjelmslev, de formas de expressão; do outro lado, os corpos, ou, também agora, o que chamam de formas de conteúdo. A importância dos estóicos está em ter formulado uma teoria da relação entre essas formas, mantendo sua independência, mas também determinando o que se passa entre elas: “A forma de expressão será constituída pelo encadeamento dos expressos, como a forma de conteúdo pela trama dos corpos” (DELEUZE e GUATTARI, 1995b, p. 26).

Retomando um exemplo caro aos estóicos, Deleuze e Guattari definem o que se passa entre corpos e palavras. Quando o punhal entra na carne, temos uma mistura de corpos, mas o enunciado “o punhal corta a carne”, exprime uma transformação incorpórea, de uma natureza completamente outra: acontecimento.

O paradoxo essencial do pensamento estóico acerca da linguagem é, como foi dito mais acima, que as transformações incorpóreas são ditas, e apenas são ditas, dos corpos: “elas são o expresso dos enunciados, mas são atributos dos corpos” (Idem, p. 27).

Daí que a linguagem não se preste simplesmente a descrever, designar ou representar objetos e sujeitos pré-existentes, já dados. Os corpos já têm suas qualidades definidas, seu próprio mundo de ações e paixões; e as próprias representações devem ser vistas como corpos.

Se “avermelhar” é diferente de possuir a qualidade corpórea vermelha, é porque a linguagem faz mais que representar. Não há mais nenhuma relação de referencia entre signos e estados de coisas. Há uma relação, sim, mas de outra natureza, pois se trata de uma ação de intervenção.

Expressando o atributo não-corpóreo, e simultaneamente atribuindo ao corpo, não representamos, não referimos, intervimos de algum modo, e isto é um ato de linguagem (Idem, Ibidem).

Eis o mais importante: a independência das formas não impede essa intervenção, mas, ao contrário, é sua condição mesma. Nessa intervenção, não se representa, portanto; mas, ao intervir nos conteúdos, as expressões os antecipam, faz com que retrocedam, retarda-os ou mesmo os precipita, destaca-os ou os reuni de outra maneira, fazendo passar entre eles um outro corte.

Daí a importância das datas que marcam o momento da intervenção dos signos nos corpos. A partir de que momento alguém se torna velho ou careca? “Haverá uma batalha naval amanhã” é uma data ou uma palavra de ordem? Descreve ou precipita o acontecimento?

Outra característica da relação entre formas de conteúdo e formas de expressão, é que não há qualquer relação de paralelismo entre elas. Na verdade, a relação que se estabelece entre elas é de esfacelamento. Não há uma relação harmônica entre conteúdos e expressões, mas um combate onde ocorre, como afirmam Deleuze e Guattari:

(...) o esfacelamento das duas, uma maneira cujas expressões se inserem nos conteúdos, por meio da qual se salta sem cessar de um registro ao outro, cujos signos trabalham as próprias coisas, ao mesmo tempo em que as coisas se estendem ou se desenrolam através dos signos (Idem, p. 27-8).

Um registro passa a se confundir com o outro, passa a desmontar a forma na qual o outro se encontra e o precipita em direção a algo inusitado.

Como afirmam Deleuze e Guattari, nunca estamos perante um encadeamento de palavras de ordem e um encadeamento de corpos, cada um valendo por si mesmo, representando um ao outro, ou servindo de referente. Cada uma das formas mantém sua independência, mas, essa independência não significa exclusão, pois só se efetiva no momento mesmo em que as formas de expressão e as formas de conteúdo revezam entre si em importância, se insinuando ou se precipitando uma nas outras. Há entre elas, assim, uma pressuposição recíproca, uma passagem incessante de uma a outra.

Permanece aberta, contudo, a questão do caráter dessa intervenção, pois até que ponto são as transformações dos corpos o que faz emergir novas palavras de ordem, e até que ponto são estas o que faz precipitar as transformações daqueles? A partir de que momento, como Deleuze e Guattari ressaltam, a palavra de ordem da Revolução Russa “Todo poder aos soviets” deixa de valer, e se instaura um “Todo poder ao Partido”? Que modificações nos corpos, nas circunstâncias destes, anteciparam ou precipitaram esse enunciado; e como ele, ao mesmo tempo, jogou os corpos agora numa nova divisão, fazendo se destacar, do proletariado, uma vanguarda?

Lênin declara que a palavra de ordem “Todo poder aos soviets” só valeu de 27 de fevereiro a 4 de julho, para o desenvolvimento pacífico da Revolução, mas não valia mais para o estado de guerra, sendo que a passagem de um para o outro implicava essa transformação que não se contenta em ir das massas a um proletariado diretor, mas do proletariado a uma vanguarda dirigente (Idem, p. 22).

Assim, retomam os autores, o que quer dizer precisamente essa idéia de que entre formas de conteúdo e formas de expressão não há representação ou referência, mas interferência. Para isso, eles tratam de mostrar como essa idéia se distingue de outras concepções acerca dessa relação.

Não haveria, nessa idéia de intervenção das expressões nos conteúdos, perguntam Deleuze e Guattari, ainda algum resquício de idealismo? Vem a palavra de ordem, do céu? Mas não se trata, continuam, de buscar uma origem, senão de precisar quais são os pontos em que as duas formas se encontram, e mais: o estado em que ambas se encontram, pois – e esse é um

de seus traços fundamentais – elas são inseparáveis de movimentos de desterritorialização que as arrastam e as desfazem.

Formas de conteúdo e formas de expressão encontram-se, assim, sempre em determinado estado de desterritorialização, não se podendo postular entre elas nenhum tipo de primado de uma sobre a outra. Pode ocorrer de os componentes semióticos serem mais desterritorializados que os componentes materiais. Mas também ocorre o inverso.

Em suma, existem graus de desterritorialização que quantificam as formas respectivas, e segundo os quais os conteúdos e as expressões se conjugam, se alternam, se precipitam uns sobre os outros, ou, ao contrário, se estabilizam, operando uma reterritorialização (Idem, p. 29).

O que importa determinar, então, são esses graus de desterritorialização que afetam cada forma. O que os autores chamaram até agora de circunstâncias e variáveis são exatamente esses graus de desterritorialização. São eles os elementos fundamentais de uma análise pragmática da linguagem. As variáveis de conteúdo são as proporções produzidas pelas misturas de corpos, assim como as variáveis de expressão são interiores às enunciações.

Retomando o exemplo da Revolução Russa, eles afirmam: “Na Rússia, por volta de quatro de julho de 1917, tem-se as proporções de um estado de ‘corpo’ Sovietes - Governo Provisório, mas igualmente a elaboração de uma semiótica incorpórea bolchevista que precipita as coisas, e será substituída, do outro lado, pela ação detonadora do Partido” (Idem, *Ibidem*).

A relação entre formas de conteúdo e formas de expressão é, assim, estabelecida pela conjugação dessas desterritorializações, dos quanta de desterritorialização que arrastam cada uma das formas.

Dessa relação de intervenção entre as formas de expressão e as formas de conteúdo, Deleuze e Guattari tiram algumas conclusões acerca da natureza do Agenciamento. Um agenciamento apresenta sempre dois eixos: um horizontal e outro vertical. Segundo um eixo horizontal, há um segmento de conteúdo e outro de expressão. Assim, o eixo horizontal é ao mesmo tempo agenciamento maquínico de corpos e agenciamento coletivo de enunciação. De um lado, os corpos suas ações e paixões, assim como suas misturas; de

outro, os enunciados com as transformações incorpóreas que se atribuem aos corpos.

Mas, segundo um eixo vertical, um agenciamento possui, simultaneamente, um extremo com territórios e reterritorializações que o estabilizam, e outro extremo com picos de desterritorialização que arrebatam as formas e as decompõem.

Como já vimos no capítulo anterior, é a escrita kafkiana que constitui o modelo de compreensão do funcionamento do agenciamento; acima de tudo, da literatura como agenciamento coletivo de enunciação e de seu poder sobre os agenciamentos maquínicos de corpos. Trata-se de pensar Kafka ou K., não como autor e personagem, um sendo o espelho do outro, mas como funções impessoais, como agenciamentos coletivos, polifônicos e sem interioridade.

K, a função-K, designa a linha de fuga ou de desterritorialização que leva consigo todos os agenciamentos, mas que passa também por todas as redundâncias, redundâncias de infância, de cidade, de amor, de burocracia etc. (Idem, p. 30) <sup>112</sup>.

No entanto é preciso evitar dois erros na interpretação da relação entre formas de expressão e formas de conteúdo. Um deles é o da concepção ideológica do enunciado, que tem como traço principal fazer o enunciado depender de um conteúdo econômico que lhe seria primeiro. Ora, para Deleuze e Guattari, se é possível pensar uma relação causal que vai do conteúdo à expressão, não se pode dizer isso de suas respectivas formas. Pois, se os conteúdos são considerados econômicos, o mesmo não se afirma da forma: a produção de mercadorias e os meios de produzi-las. O mesmo ocorre para as expressões: se são consideradas dependentes dos conteúdos, sua forma não o é. Daí a concepção abstrata da linguagem como meio de transmissão<sup>113</sup>. E também não se trata de inserir a linguagem numa lógica da produtividade, de produção do sentido. Esse sentido, é esse o ponto central para Deleuze e Guattari, diz-se dos corpos, e só na relação com eles há sentido.

---

<sup>112</sup> Já vimos que a palavra de ordem procede por redundância. Entre o enunciado e o ato que lhe é imanente, há redundância.

<sup>113</sup> Um dos principais críticos dessa concepção ideológica do enunciado foi Bakhtin, que, apesar de sua perspectiva dialética marxista, não aceitava a redução da lógica do funcionamento dos enunciados à lógica das transformações econômicas.



Para Deleuze e Guattari, não é dessa forma que se definem os aspectos materiais de um agenciamento. Eles dizem respeito não à forma mercadoria e aos meios de sua produção, mas a “um estado preciso de mistura de corpos em uma sociedade” (Idem, p. 31). Essa mistura implica todo um jogo de forças entre eles, um jogo de atrações e repulsões, de simpatias e antipatias. Novos cortes entre ambos, tudo o que se passa na relação de uns com outros: composições e decomposições. Daí que uma ferramenta não tenha valor em si mesma, não determine, por si só, nenhuma relação social. Ao contrário, será o agenciamento no qual tal ferramenta se encontra implicada, o que lhe dará determinado caráter, determinada função.

Assim também ocorre com a linguagem, ela não tem valor em si, não produz sentido por si mesma, mas remete a um regime de signos, a uma máquina semiótica cujas variáveis pragmáticas determinam seu funcionamento.

Há um primado de um agenciamento maquínico dos corpos sobre as ferramentas e sobre os bens, primado de um agenciamento coletivo de enunciação sobre a língua e sobre as palavras (Idem, p. 32).

Nesse ponto, os autores formulam de forma clara sua oposição às interpretações marxistas da linguagem, assim como da arte, baseadas na oposição entre infra-estrutura e superestrutura, assim como na noção de contradição, que anima sua concepção das formações sociais:

É por isso que um campo social se define menos por seus conflitos e contradições do que pelas linhas de fuga que o atravessam. Um agenciamento não comporta nem infra-estrutura e superestrutura, nem estrutura profunda ou superficial, mas nivela todas as suas dimensões em um plano de consistência em que atuam as pressuposições recíprocas e as inserções mútuas (Idem, *Ibidem*).

Por outro lado, é preciso evitar também outro erro, que não o do materialismo dialético com seu primado dos conteúdos sobre as expressões, mas, agora, o da crença na suficiência da forma de expressão como sistema lingüístico. Seja sobre a forma fonológica ou sobre a forma sintática, essa perspectiva pensa a língua como uma máquina abstrata que se constituiria por um sistema sincrônico de constantes. Não haveria nenhuma relação essencial entre o funcionamento dessa máquina e fatores que lhe seriam extrínsecos.

Ora, se os fatores externos devem ser levados em consideração, não é porque eles sejam as causas das modificações dos enunciados, mas porque a própria linguagem depende de uma pragmática interna, ou seja, a linguagem mesma deve se concebida, como vimos, como ato. Ela mesma aponta para um fora, para o seu Fora. Mas esse fora não é composto por estados de coisas, por referentes, senão que diz respeito às transformações incorporais e toda a problemática paradoxal que elas trazem consigo.

Daí que, para Deleuze e Guattari, essa concepção lingüística da máquina abstrata não seja suficientemente abstrata. É, pelo contrário, pouco abstrata, pois separa os fatores lingüísticos dos não lingüísticos, transformando os primeiros em constantes. Uma verdadeira máquina abstrata, para os autores, seria anterior à própria linguagem e agiria como sua condição de possibilidade, ou seja, como o diagrama de forças que moldam as formas, sejam elas de expressão sejam de conteúdo. Por vezes, essas forças desfazem ambas as formas e criam outras (reterritorialização), levando o diagrama a um estado de desterritorialização relativa. Mas, também ocorre de essas forças porem em xeque toda e qualquer forma, levando o diagrama a uma desterritorialização absoluta.

Uma verdadeira máquina abstrata, portanto, é aquela que consegue fazer da relação da linguagem com seu fora uma relação imanente, não representativa. A linguagem diz respeito aos corpos, está relacionada com uma exterioridade, com fatores extrínsecos, mas esses só têm valor porque são internos à própria linguagem.

Se a pragmática externa dos fatores não-lingüísticos deve ser levada em consideração, é porque a própria lingüística não é separável de uma pragmática interna que concerne a seus próprios fatores (Idem, p. 32).

### 3.3 A língua e sua variação

Recapitulemos os dois pontos de crítica de Deleuze e Guattari às concepções lingüísticas acerca do funcionamento da linguagem. Primeiro, elas submetem a linguagem ao mito informativo, não percebendo o caráter de palavra de ordem da língua e, com isso, isolando-a dos dispositivos de poder

que a percorrem. Daí a importância das concepções de Austin e Ducrot acerca do caráter de ato da língua, assim como da perspectiva polifônica de Bakhtin.

Segundo, fazem da linguagem uma máquina abstrata que não teria nenhuma relação essencial com fatores extrínsecos a ela e que faria apelo, em seu funcionamento, a constantes, isolando também a língua de suas relações com o campo das forças que percorrem uma sociedade. Ora, essa concepção de que a língua, para funcionar, faz apelo a constantes, constitui o terceiro pressuposto da imagem representação da linguagem: o de que haveriam constantes ou universais da língua, e que permitiriam, com isso, defini-la como um sistema homogêneo.

De acordo com Deleuze e Guattari, uma das questões mais essenciais à lingüística é a das invariantes estruturais. Trata-se mesmo de uma questão relacionada às condições que a própria lingüística exige de si para ser ciência, uma ciência pura, sem intervenção de nenhum fator externo ou pragmático. Seja em que área for, na fonética, na sintaxe ou na semântica, encontraremos um apelo à existência de constantes ou universais.

O problema é que, e aqui se encontra o núcleo da crítica deleuzeana, não há nenhuma razão para ser tomar como sinônimos termos como abstrato e universal ou constante. A máquina abstrata de Deleuze e Guattari não faz referência a nada de universal; ao contrário, ela é singular porque marcada por variáveis e variações sempre únicas.

Daí que, em meio ao debate entre Labov e Chomsky acerca da homogeneidade essencial da língua como sistema, Deleuze e Guattari se apropriem das críticas do primeiro ao segundo. Na verdade, Labov busca constituir uma nova concepção teórica para a lingüística, um novo modelo que terá na problemática acerca da mudança e da variação lingüística seu principal alicerce.

Enquanto a tradição que veio de Saussure estabeleceu na homogeneidade da língua a condição mesma de toda e qualquer análise científica, Labov buscou constituir a condição de fato em que se encontra a língua, ou seja, a da mudança, em condição mesma para sua análise possível. A variação, diz Labov, deve deixar de ser considerada como um efeito indesejável do processo de uso da língua para ser condição de sua análise científica. Daí a necessidade fundamental de ruptura com o axioma

saussuriano, que estabeleceu uma relação fundamental entre estrutura e homogeneidade.

De acordo com Labov, Saussure, ao assentar as fundações do estudo sincrônico da língua, estava ciente da correspondente intratabilidade da mudança lingüística dentro dessa perspectiva.

É certo que Saussure, ao distinguir e ao dividir a linguagem em língua e fala, estabelecendo a primeira como o objeto próprio da lingüística, rompeu com o psicologismo dos neogramáticos, pois estabeleceu que a língua é de natureza social e que a fala, sendo de natureza individual, não seria objeto de estudo científico por parte da lingüística, tal como preconizavam os neogramáticos, principalmente na figura de seu principal teórico: Hermann Paul.

Este postulava uma antinomia fundamental dentro da lingüística: a antinomia entre estrutura e história. Paul, de acordo com Labov, foi o primeiro a isolar a fala do indivíduo como objeto de estudo legítimo da língua. De acordo com as teorias de Hermann Paul, os estudos de lingüística deveriam se dedicar ao fenômeno da mudança lingüística e tentar interpretá-la por meio de princípios psicológicos.

Paul isola o indivíduo como portador primário de uma língua, e leva o argumento à sua conclusão lógica ao afirmar que 'temos de distinguir tantas línguas quantos são os indivíduos (WEINREICH, LABOV e HERZOG, 2006, p. 40).

Há assim, a criação de uma oposição irreconciliável entre indivíduo e sociedade. A mudança é entendida como espontânea e seria a resposta do falante às mudanças lingüísticas a que está sendo submetido, uma adaptação aos ideótipos de outros falantes.

Porém, e Labov ressalta isso, mesmo rompendo com as concepções psicologistas dos neogramáticos, o pensamento de Saussure nada tem a dizer de concreto sobre “a comunidade como a matriz do desempenho da fala individual” (Idem, p. 56).

Para ele, como vimos, a língua possui um funcionamento homogêneo, a heterogeneidade é vista apenas como “uma tolerável imprecisão de desempenho” (Idem: Ibidem), não sendo passível de uma descrição

sistemática. Para Labov, Saussure não progrediu em relação a Paul, em direção a uma concepção da língua como fato social.

Ao contrário, para ele, há hoje na lingüística uma visão equivocada do que seja a língua e seu funcionamento. Visão essa que só levou ao agravamento do paradoxo saussuriano, que postulou a homogeneidade da língua como pré-requisito à sua análise. O que seria, portanto, esse axioma da homogeneidade?

Esse axioma estabelece uma identificação entre estruturalidade e homogeneidade, ou seja, só é possível detectar estrutura num corte que homogeneíze o objeto (Idem, p. 13).

O que querem Labov, Weinreich e Herzog, portanto, é a constituição de uma teoria da mudança lingüística, capaz de ultrapassar os estéreos paradoxos, impostos principalmente pela lingüística estruturalista e seu axioma da homogeneidade, contra os quais a lingüística histórica vem lutando há mais de meio século. O grande problema, para eles, é o da relação entre a estrutura da língua e as mudanças que ocorrem no seio desta, pois uma língua continua estruturada enquanto estão ocorrendo mudanças. Não há oposição, portanto, entre mudança e estrutura.

Afinal se uma língua tem de ser estruturada, a fim de funcionar eficientemente, como é que as pessoas continuam a falar enquanto a língua muda, isto é, enquanto passa por períodos de menor sistematicidade? (Idem, p. 35).

Os estudos de Labov acerca da mudança em comunidades lingüísticas contemporâneas, ou seja, sobre mudanças lingüísticas em situações observáveis de grupos urbanos complexos, tinham por objetivo esclarecer problemas deixados sem solução nos estudos lingüísticos históricos do passado, os estudos da variação e da mudança que haviam sido realizados até então.

A questão fundamental, para Labov, está no rompimento da noção de estruturalidade com a de homogeneidade; só assim é possível criar uma teoria da língua que seja ao mesmo tempo uma teoria da mudança lingüística:

A chave para uma concepção racional da mudança lingüística - e mais, da própria língua - é a possibilidade de descrever a diferenciação ordenada numa língua que serve uma comunidade (Idem, p. 36).

Para Labov, o equívoco da lingüística contemporânea foi criar um estado de direito para a lingüística, que contraria de forma escandalosa o estado de fato das línguas, seu perpétuo estado transicional.

Se a evidência que a maioria dos lingüistas reconhece é que a mudança lingüística é um processo contínuo e um subproduto inevitável da interação lingüística, sua concepção teórica é a de que, como já o era para Paul, assim como para Saussure, variabilidade e sistematicidade se excluem mutuamente. Daí que, para Labov, fosse preciso: 1- romper com a identificação da estruturalidade com a homogeneidade; 2 - descrever a diferenciação ordenada dentro da língua.

Assim, as condições de uma verdadeira lingüística estariam relacionadas com a possibilidade de analisar o funcionamento da língua como uma *heterogeneidade ordenada*, que possibilitaria, ao mesmo tempo, abordar os fatos de heterogeneidade da língua e manter a perspectiva de que uma língua é sempre uma realidade ordenada. O que Labov põe em questão é a natureza dessa ordem, que para ele não deve remeter a nenhum traço universal ou constante da língua, mas que possa perceber como “fatores lingüísticos e sociais estão intimamente inter-relacionados no desenvolvimento da mudança lingüística” (Idem, p. 126).

Labov elabora, então, sua crítica aos modelos idealistas da língua, e encontra em Chomsky o principal representante atual dessa perspectiva, pois este reproduz com seu modelo gerativo o axioma irrealista da homogeneidade que idealiza o processo de funcionamento da língua.

Temos argumentado que o modelo gerativo para a descrição da língua como um objeto homogêneo é desnecessariamente irrealista, e sustentamos que é bastante inútil construir uma teoria da mudança que aceita como *input* descrições de estados de língua que contrariam os fatos e são desnecessariamente idealizados (Idem, p. 80).

Assim, argumenta Labov, em vez de tentar prever as mudanças lingüísticas a partir desses modelos idealizados, seria melhor aprender a ver a língua como uma heterogeneidade ordenada.

Ora, é nessa visão de Labov sobre a língua que Deleuze e Guattari encontram seu maior aliado, principalmente quando, ao lado da concepção de heterogeneidade ordenada, Labov introduz a concepção de que a variação é inerente ao sistema, interna a ele, sendo sua condição mesma de funcionamento. É a variação que se torna sistemática.

Para dar conta dessa variação íntima, é necessário introduzir um outro conceito no modelo de heterogeneidade ordenada que estamos desenvolvendo aqui: a *variável lingüística* - um elemento variável dentro do sistema controlado por uma única regra (Idem, p. 105).

E veremos que o cerne da problemática da mudança lingüística está na variação dessas variáveis, ou melhor, das regras que controlam o uso de determinado elemento da língua.

Mas, como ressaltam Deleuze e Guattari, que não se pense que Labov insere a variação como algo periférico ao sistema, que apenas se referiria às questões de pronúncia, estilo ou a traços não-pertinentes. É preciso ter claro que a variação é inerente ao sistema: “É a própria variação que é sistemática, no sentido em que os músicos dizem ‘o tema é a variação’” (DELEUZE e GUATTARI, 1995b, p. 36). Labov recusa a alternativa de colocar a variação fora da estrutura, ou entre dois sistemas diferentes. A variação não é só uma realidade de fato da língua, ela é de direito, e é o que impede a língua de se fechar sobre si mesma, como se a língua só remetesse a ela mesma.

Ao invés de pensar, retomando o exemplo de Labov, que um jovem negro americano, ao falar frases curtas, passa dezoito vezes do sistema *black-english* para o padrão, e vice-versa, e com isso manter uma visão abstrata dos dois sistemas e de suas relações, não seria melhor conceber que:

(...) todo o sistema está em variação e se define, não por suas constantes ou homogeneidade, mas, ao contrário, por uma variabilidade que tem como características ser imanente, contínua e regulada segundo um modo muito particular (regras variáveis ou facultativas)? (Idem, Ibidem).

O que são essas regras variáveis? Ora, toda língua, como vimos, está submetida à mudança e à variação, e uma das características de uma língua são os diferentes modos pelos quais os falantes podem expressar algo e as diferentes regras que possibilitam essas diferentes expressões. No processo de mudança lingüística, novas formas de expressão vêm se somar às antigas e, muitas vezes, rivalizar com elas. O que antes parecia uma invariante torna-se, agora, elemento variável:

Argumentamos que enquanto a mudança lingüística está em progresso, uma forma arcaica e uma inovadora coexistem dentro da gramática: esta gramática difere de uma gramática anterior pela adição de uma regra, ou talvez pela conversão de uma regra invariante numa regra variável (WEINREICH, LABOV e HERZOG, 2006, p. 85).

Assim, em determinado momento, um falante pode se encontrar perante meios alternativos de dizer “a mesma coisa”, meios esses que se encontram disponíveis a todos os membros de uma comunidade de fala. De forma que, se optamos por uma maneira mais formal ou informal de falarmos, isso se deve ao fato de que a língua é de natureza social, e não por seu caráter sistemático, mas por incorporar em si todo o jogo das mudanças sociais entre os falantes. De forma que temos a língua concebida segundo:

O modelo de um sistema ordenadamente heterogêneo em que a escolha entre as alternativas lingüísticas acarreta funções sociais e estilísticas, um sistema que muda acompanhando as mudanças na estrutura social (Idem, p. 99).

Essas regras variáveis ou facultativas existem, portanto, em sistemas coexistentes, mas em competição. Isso fica claro nos fenômenos de hipercorreção lingüística que afetam certas classes sociais, principalmente as médias com sua aspiração a uma posição de prestígio mais elevada<sup>114</sup>.

É certo também que essa busca por prestígio se situa como um dos fatores mais importantes nas modificações lingüísticas que vêm se processando nas sociedades atuais. A mudança lingüística, portanto, não deve

---

<sup>114</sup> “Há razões para acreditar que tal hipercorreção é um mecanismo importante na transmissão para baixo de um padrão de prestígio e para a complementação da mudança lingüística” (Idem, p. 103).



ser identificada com uma mudança aleatória na fala de um indivíduo; ela está inserida no contexto mais amplo da comunidade de fala, de forma que as variações sociais e geográficas dessas comunidades são aspectos essenciais para a compreensão das causas das mudanças lingüísticas<sup>115</sup>. Daí que:

A mudança lingüística começa quando a generalização de uma alternância particular num dado subgrupo da comunidade de fala toma uma direção e assume o caráter de diferenciação ordenada (Idem, p. 125).

A partir do momento em que uma regra variável se torna constante, o que temos é a perda de expressividade dessa regra, que deixa de indicar a heterogeneidade do próprio corpo social. Uma constante não é um dado primeiro da língua; pelo contrário, é o fim de um processo, uma resultante, instável, de um jogo de forças entre regras conflitantes, que, no caso, expressavam valor de prestígio dos falantes. Assim, afirma Labov:

A complementação da mudança e a passagem da variável para o *status* de constante se fazem acompanhar pela perda de significação social que o traço possuía. O alto grau de regularidade que a mudança sonora exhibe é o produto dessa perda de significação nas alternâncias envolvidas e da seleção de uma das alternativas como uma constante (Idem, *Ibidem*).

Ou melhor, ao assumir o valor de constante, qualquer variável se torna suspeita, qualquer uso diferencial da língua pode ser punido com a exclusão mesma do corpo social. Podemos dizer que toda a questão está, para Deleuze e Guattari, em se aceitar conceber a língua como um sistema que se define por invariantes, ou, pelo contrário, em se defender que o que a definiria seria uma linha de variação contínua que a atravessa.

Assim, ao invés de conceber a mudança como uma ruptura, para Labov, trata-se antes de uma modificação gradual de freqüência, marcada pela coexistência e continuidade de usos diferentes. Nos estudos sobre as isoglossas – fronteiras geográficas marcadas por certo uso incomum da língua, como a pronúncia de uma vogal –, não se encontrou a associação entre elas e territórios lingüísticos bem delimitados e hierarquizados. As isoglossas não

---

<sup>115</sup> “Existe uma matriz social em que a mudança está encaixada, tanto quanto a matriz lingüística” (Idem, p. 114).

dividem um território em um conjunto bem delimitado, mas antes se apresentam “num *continuum* de fragmentos sutilmente subdivididos” (Idem: 89).

Daí que, para Deleuze e Guattari, um enunciado sempre está acompanhado por um *continuum* de efetuações, mas esse *continuum* é de caráter virtual. E, ao mesmo tempo, numa única efetuação de um enunciado encontra-se todo o conjunto de suas variações.

Considere-se um só e mesmo enunciado: ‘eu juro!’. Não é o mesmo enunciado se for dito por uma criança diante de seu pai, por um apaixonado diante de sua amada, por uma testemunha diante do tribunal. É como se fossem três seqüências. (...). Ainda aqui não vemos qualquer razão para dizer que as variáveis são apenas de situação e que o enunciado permanece constante de direito (DELEUZE e GUATTARI, 1995b, p. 37).

Colocar em variação contínua todos os elementos de uma língua, sejam eles fonéticos, sintáticos, semânticos ou prosódicos, é o modo de produzir esse *continuum*. É isso o que visa a pragmática: captar esse continuum que não comportaria início nem fim, e evitar o erro de se produzir uma pseudo-constante seja de conteúdo seja de expressão, que acabaria por reduzir a variação a um fenômeno superficial da língua.

Por outro lado, é preciso esclarecer o que se entende por uma constante. Para Deleuze e Guattari, uma constante se definiria menos pela permanência ou duração, que pelo fato de se colocar, mesmo que de forma relativa, como um centro ordenador.

Assim, analisam as transformações pelas quais passou a música clássica, do final do século XVII ao século XX, período caracterizado pela invenção de um modo atonal de criação musical, que se oporia ao tonal, por não apresentar mais centros válidos capazes, de por meio das leis de ressonância e atração, servirem como organizadores. Trata-se de um movimento de ficou conhecido como cromatismo, onde as formas musicais tradicionais são questionadas, em favor de elementos e sons até então desconsiderados.

O que efetivamente importa, para os autores, é que, seja na música ou em outras artes, seja na linguagem, não se pode mais estabelecer um primado da forma sobre um conteúdo disforme.

(...) não se pode mais falar de uma forma sonora que viria organizar uma matéria; nem mesmo se pode falar mais um desenvolvimento contínuo da forma. (...). O par matéria-forma é substituído pelo acoplamento material-forças (Idem, *Ibidem*).

E caso se objete, como apontam os autores, que a música não é uma linguagem, e que o que se diz da primeira não pode ser dito da segunda, eles nos lembram que a distinção entre língua e fala, que caracteriza a lingüística desde Saussure, foi feita para colocar fora do quadro de análise variáveis que dizem respeito à expressão ou à enunciação. Ao invés de pressupor dois sistemas diferentes, os autores preferem estabelecer um continuum entre a música e a fala, por meio da voz. Mas não se trata da voz apenas enquanto canto, acompanhada pelos instrumentos. É a voz relacionada, agora, ao timbre.

(...) assim não é mais acompanhada, é realmente 'maquinada', pertence a uma máquina musical que coloca em prolongamento ou superposição em um mesmo plano sonoro as partes faladas, cantadas, sonoplastizadas, instrumentais e eventualmente eletrônicas (Idem, p. 39-40).

A variação continua desfaz, portanto, as distinções entre a voz, a fala, a língua e a música. As línguas secretas, mas também as gírias, os jargões, as linguagens profissionais, as fórmulas repetidas em jogos de crianças, ou gritadas por vendedores, beneficiavam-se, acima de tudo, da produção dessa zona de indiscernibilidade entre tais elementos. São, como afirmam Deleuze e Guattari, línguas que valem mais pelas variações contínuas a que submetem a língua comum, do que pela produção de um léxico ou de uma retórica próprios: "são línguas cromáticas, próximas a um notação musical" (Idem, p. 41).

Ora, esse procedimento de pôr uma língua em variação contínua em todos os seus aspectos é o que Deleuze e Guattari denominam de estilo. Mas, ao invés de tomá-lo com sinônimo de indivíduo, ou melhor, como a expressão psicológica de um indivíduo numa língua, o estilo é aqui concebido como um agenciamento de enunciação; agenciamento que, como vimos, é coletivo e ultrapassa os limites da criação psicológica individual. Assim, nada menos

fundado, para Deleuze e Guattari, que a distinção operada entre a lingüística e a estilística.

Seja qual for o escritor, e, acima de tudo, aqueles queridos por esses autores, o que eles fazem ao escrever é submeter sua língua materna à variação contínua. É isso o que Deleuze e Guattari chamam de procedimento. Daí o trabalho do poeta Gherasim Luca e sua gagueira. Não gagueira da fala, mas da língua. Ao gaguejar da língua, Luca não fala outra língua, mas faz sua própria língua transformar-se em outra: torna-se estrangeiro na própria língua. E essa gagueira faz parte de um combate, diz respeito a uma luta cara ao pensamento: a luta entre o verbo 'ser' e a conjunção 'e'. Não há paz entre esses dois:

Esses termos só se entendem e só se combinam aparentemente, porque um age na linguagem como uma constante e forma a escala diatônica da língua, ao passo que o outro coloca tudo em variação, constituindo linhas de um cromatismo generalizado. De um a outro, tudo bascula (Idem, p. 42).

Mas que não se pense que tal variação é produzida ao nos tornarmos bilíngües ou mesmo multilíngües. Trata-se, antes, de fazer os elementos formais de uma língua perderem seus contornos definidos. É por subtração, com menos língua estruturada e constantes ou universais, que se faz uma língua gaguejar, que o estilo pode então criar uma língua: "é aí que a linguagem se torna intensiva, puro contínuo de valores e intensidades" (Idem, p. 43).

As linhas de variação ou de mudança tornam-se, então, parte constitutiva da máquina abstrata, ao passo que a agramaticalidade não é mais vista como a linha negativa que afetaria de maneira contingente os enunciados (caráter gramatical destes) de uma língua. Ela agora é concebida como a característica ideal da linha de variação que arrasta todas as variáveis.

A expressão atípica passa, então, a ser vista menos com um enunciado próximo do erro gramatical, do que como um tensor que indica, numa língua, um extremo de desterritorialização que remete ao limite seus elementos ou formas: "em direção a um aquém ou um além da língua" (Idem: 44). O próprio "e", ao invés de ser tratado como uma mera conjunção, assume

agora o valor de um tensor, uma expressão atípica de todas as conjunções possíveis, e que coloca uma língua em estado de variação contínua.

Não se pense que essa concepção da criação como variação contínua seja exclusiva dos loucos, marginais ou crianças, e que ela não esteja presente no cotidiano da língua. Essa idéia é típica daqueles que pensam a língua por meio de constantes, tornando suas variações como efeitos de elementos secundários.

Ao contrário, para Deleuze e Guattari, a máquina abstrata da língua não é universal nem constante, mas singular, virtual-real, e não atual, marcada por regras variáveis ou facultativas que variam ao mesmo tempo em que a própria variação. Um jogo em que cada rodada estabelece sua regra. Essa máquina abstrata está relacionada com agenciamentos concretos que a efetuam em determinado corpo social.

nenhum primado do indivíduo, mas indissolubilidade de um Abstrato singular e de um concreto coletivo. A máquina abstrata não existe mais independentemente do agenciamento, assim como o agenciamento não funciona independentemente da máquina (Idem, p. 45).

Mas há ainda mais um pressuposto a ser questionado e que complementa a imagem representação da linguagem, a saber: o de que só é possível fazer um estudo científico da língua caso se a considere do ponto de vista das condições de uma língua maior ou padrão. Portanto, o que será questionado é também o próprio estabelecimento da lingüística enquanto discurso científico, a partir dos compromissos deste com as relações de poder que se distribuem sobre o corpo de uma sociedade.

### 3.4 A língua e a questão da maioria

Sem sombra de dúvida, é em relação a este ponto que a imagem abstrata que a lingüística tem da língua mais fortemente faz valer a separação, em que ela se instaurou, entre o caráter “social” da língua enquanto sistema e a realidade histórica, geográfica e política em que se encontram os falantes.

A pergunta de que partem Deleuze e Guattari, nesse momento, é: por que, mesmo percebendo o caráter heterogêneo da língua, os lingüistas

perseveraram na construção de um modelo de interpretação que primava pela homogeneização de seu objeto? E esta se desdobra numa série de outras: Por que o critério para a “cientificidade” da lingüística deve ser obtido por meio da criação desses modelos homogeneizados? Por que extrair constantes de processos ininterruptos de transformação, que são a característica principal da língua?

Já vimos, em Bakhtin e também em Labov, toda uma crítica dirigida às concepções idealizantes da língua. Para ambos, essas concepções são sempre marcadas pela tentativa de fazer da língua, ora um mero meio expressivo do pensamento individual (a língua torna-se instrumento expressivo do pensamento, representa os pensamentos que são de direito anteriores aos signos da língua), ora um sistema autônomo de funcionamento de signos, que possuiria em si mesmo o seu significado.

Seja como for, a língua é extraída de sua realidade viva, mutante. Para Deleuze e Guattari, o sentido dessa extração está numa operação de caráter político:

(...) o modelo científico através do qual a língua se torna objeto de estudo não é senão um modelo político através do qual a língua por sua vez é homogeneizada, centralizada, padronizada, língua de poder, maior ou dominante (Idem, Ibidem).

Dizer que se trata de uma operação política não deve nos remeter aos conceitos, já aqui criticados, de ideologia ou de superestrutura. Para os autores, trata-se de uma operação concreta (ou seja, não se trata de um jogo de representações ou de domínio da consciência), na qual o processo de constituição da lingüística como ciência, e sua exigência de homogeneidade do objeto, está estritamente vinculado ao processo histórico de unificação política de uma língua.

Podemos tomar como exemplo o processo de unificação da língua francesa, que foi conduzido, principalmente, após a Revolução Francesa e a constituição da República<sup>116</sup>, na direção da homogeneização e criação de uma língua oficial, por meio do processo de constituição de uma língua legítima,

---

<sup>116</sup> Segundo Bourdieu (1998), esse processo não se iniciou com a Revolução Francesa, e já era preocupação no período monárquico anterior: “Até a Revolução Francesa, o processo de unificação lingüística confunde-se com o projeto de construção do Estado monárquico” (p. 26).

“standard”, que serviria ao mesmo tempo como código e como princípio de normalização dos diferentes estilos lingüísticos que se distribuíam pelo território francês.

A imposição da língua legítima em detrimento de falares regionais e dos ‘patois’ faz parte das estratégias políticas destinadas a assegurar a eternização das aquisições da Revolução através da produção e reprodução do homem novo (Idem, p. 28).

Logo, em meio ao conjunto heterogêneo de falares, foi preciso assegurar o processo de unificação lingüística como meio de possibilitar o funcionamento do Estado e dos vários mecanismos a ele submetidos. A língua normalizada é a língua da “calculabilidade” burocrática, deve ser uma língua marcada pela impessoalidade, capaz de ser emitida e interpretada por qualquer ouvinte/falante. Ela pressupõe, como afirma Bourdieu, funcionários e clientes universais e um sistema lingüístico que funcione de maneira abstrata.

Seria ingênuo imputar à política de unificação lingüística apenas as necessidades técnicas da comunicação entre as diferentes partes do território e, nomeadamente, entre Paris e a província ou ver aí o produto direto de um centralismo de Estado decidido a esmagar os ‘particularismos locais’ (Idem, Ibidem).

Assim, não se trata só de comunicação, mas da criação de um novo discurso de autoridade, com um novo vocabulário político, ou, para usar os termos de Deleuze e Guattari, com novas palavras de ordem, que não irão apenas expressar novos estados de coisas, mas que os organizarão de outra forma. Novas palavras de ordem que, antes de tudo, produzirão o homem novo da Revolução.

Importa ressaltar, aqui, que, ao invés de ver o poder como meramente derivado do Estado, e seu modo de funcionamento como apenas repressivo, Bourdieu nos fala de um poder simbólico. Ele seria encarregado não só de reproduzir as estruturas objetivas da realidade, mas também as categorias perceptivas (interpretativas) pelas quais damos inteligibilidade ao real, ou melhor, pela qual naturalizamos relações que são fundamentalmente históricas e, portanto, mutáveis. Trata-se de uma batalha, antes de tudo, onde

o que está envolvido é o processo de formação e a reforma das estruturas mentais<sup>117</sup>.

Não se pense que essa forma de poder procede por meio da submissão passiva dos indivíduos a forças externas, nem pela adesão livre aos seus valores. Como afirma Bourdieu, há uma cumplicidade, sim, mas esta ocorre não no nível das consciências, mas em estado prático:

O reconhecimento da legitimidade da língua oficial não tem nada de uma crença expressamente professada, deliberada e revogável, nem de um acto intencional de aceitação de uma 'norma'; ela inscreve-se no estado prático, nas disposições que são insensivelmente inculcadas, através de um longo e lento processo de aquisição (Idem, p. 32-3).

Ora, para Bourdieu, o sistema escolar será o encarregado de inculcar essas novas estruturas perceptivas, essas disposições que nos levam a naturalizar as relações de poder entre os homens, principalmente, as que estão implícitas nas relações lingüísticas. Serão os professores, os gramáticos, os mestres literários que virão a constituir a normalização da língua, servindo ora como codificadores da língua, ora como normalizadores das diferentes práticas lingüísticas.

Assim, há diferentes estilos expressivos, ou maneiras de falar, que serão hierarquizados e valorizados de maneira distinta pelo sistema escolar, de tal forma a se criar uma correlação entre esses diferentes estilos e as diferenças sociais<sup>118</sup>. Daí que a gramática sirva tanto para marcar a correção dos falares como para introduzir entre os falantes uma escala valorativa que produz uma distinção entre eles, reproduzindo, na hierarquia dos estilos (falas), a hierarquia social.

Ora, é exatamente essa relação entre a língua e os focos de poder responsáveis pelas hierarquizações sociais, que se espalham pela sociedade, o que a lingüística perde vista. Ao buscarem um modelo homogeneizador para os estudos científicos da língua, ao falarem de língua pura e simplesmente sem

---

<sup>117</sup> "O conflito entre o francês da *intelligenza* revolucionária e os idiomas ou os 'patois' é um conflito para o poder simbólico que tem parada a *formação* e a *reforma* das estruturas mentais" (Idem, p. 28).

<sup>118</sup> Há "todo um conjunto de diferenças sociais que, negligenciáveis aos olhos do lingüista, são pertinentes do ponto de vista sociológico, porque entram num jogo de oposições lingüísticas que é a 're-tradução' de um sistema de diferenças sociais" (Idem, p. 37).



qualquer especificação, os lingüistas acabam por “(...) aceitar implicitamente a definição oficial da língua oficial de uma unidade política” (Idem, p. 28). É toda a dimensão dos pressupostos implícitos da linguagem, pressupostos esses que como temos mostrado são de natureza política (a palavra de ordem, para Deleuze e Guattari) que obscurece o elo entre o cientificismo e a lingüística.

Para Bourdieu, a definição dada por Saussure de língua corresponderia à própria definição de língua oficial (legítima e standard). Língua que, afirma o sociólogo, se impõem dentro de determinada unidade política a cada falante como a única legítima, e tanto mais legítima quanto maior a situação for oficial, envolvendo os procedimentos do próprio Estado.

Também para Bourdieu, a concepção saussuriana de língua autonomiza a mesma de sua relação com fatores históricos e geográficos, eliminando a política como elemento fundamental para a sua análise, privilegiando a própria lógica interna da língua para explicar, por exemplo, seu movimento de expansão geográfica por diferentes territórios. Assim, tal concepção “oculta o processo propriamente político de unificação no termo do qual, um conjunto determinado de sujeitos falantes, se vê praticamente levado a aceitar a língua oficial” (Idem, p. 24).

Daí que as críticas de Bourdieu a Saussure e a Chomsky, façam eco com a crítica de Deleuze e Guattari. Assim como para estes, para Bourdieu, os dois lingüistas, por mais que tenham criado linhas diferentes de pesquisa no seio da lingüística, construíram modelos teóricos que primavam pela exclusão do elemento fundamental da língua: sua inerente variação social. Esses modelos privilegiaram as propriedades formais da gramática, ao invés dos condicionantes sociais, colocando a dimensão das práticas de poder em segundo plano.

A lingüística estrutural, portanto (e todas as perspectivas idealistas em lingüística, que tomam a língua por autônoma):

(...) exclui dela todas as investigações que põem a língua em relação com a etnologia, com a história política daqueles que a falam ou ainda, com a geografia do campo em que é falada, porque não trariam nada ao conhecimento da língua encarada em si mesma (Idem, p. 8).

A lingüística é, assim, responsável por uma espécie de naturalização da língua, que afetou o próprio campo metodológico das ciências sociais, “(...) ao separar o instrumento lingüístico das condições sociais de produção e utilização” (Idem, *Ibidem*) e fornecer uma concepção intelectualista da linguagem, que a fazia mais um objeto de abstração do que um instrumento de ação e de poder. Essa naturalização ocorre por meio do esquecimento de que a língua é social e de que a heterogeneidade social lhe é inerente.

Já não há, portanto, palavras inocentes. Como afirma Bourdieu, o que circula por uma sociedade não é uma língua, mas sim discursos estilisticamente caracterizados, que remetem, como vimos, a todo um jogo de hierarquias sociais. Daí a importância da gramática, ou melhor, da gramaticalidade como índice de avaliação da correção dos enunciados e, dessa forma, do posicionamento do sujeito em meio a essas hierarquias.

A gramaticalidade é menos um marcador sintático que um marcador de poder. Ela indica o grau de pertencimento de um sujeito a um meio social, o grau de sua adequação às normas desse meio. Poder formar, ou não, frases gramaticalmente corretas não é um traço insignificante, como afirmam Deleuze e Guattari:

Formar frases gramaticalmente corretas é, para o indivíduo normal, a condição prévia para qualquer submissão às leis sociais. Ninguém pode ignorar a gramaticalidade; aqueles que ignoram pertencem a instituições especiais (DELEUZE e GUATTARI, 1995b, p. 46).

Trata-se, e por isso repetimos, da condição prévia para qualquer submissão às leis sociais. Daí que não existam palavras inocentes.

Como afirmava Bakhtin (2002, p. 95), nunca são apenas palavras o que escutamos ou falamos, mas “(...) verdades ou mentiras, coisas boas ou más, importantes ou triviais, agradáveis ou desagradáveis”. Toda palavra está sempre, então, situada; é, como toda palavra de ordem, datada; remete sempre a algo fora dela: para o conjunto das relações de forças que compõem determinado corpo social.

Mas Deleuze e Guattari acreditam que não é necessário, para dar entendimento a esse jogo de forças, opor dois tipos de línguas: uma considerada do poder, língua maior ou padrão; e uma outra considerada

menor, dialeto ou patois, a primeira se definindo pela presença de constantes, ao passo que a segunda, pela potência de variação.

A própria noção de dialeto, como fala local, é posta aqui em questão, pois, como afirmam Deleuze e Guattari (1995b, p. 47): “não queremos simplesmente opor a unidade de uma língua maior a uma multiplicidade de dialetos”. Por que não? Porque, ao realizar essa oposição, perde-se a possibilidade de ver já em cada dialeto uma multiplicidade.

Expliquemos isso. É que multiplicidade, aqui, ora remete à quantidade de dialetos, ora remete a um modo de funcionamento da língua. Ao opor a multiplicidade (quantitativa) de dialetos à unidade da língua padrão, toma-se cada dialeto como uma unidade, ou seja, como unidade concebida a partir da imagem justamente da língua padrão, a que, num primeiro momento ele se opõe. Assim, é sempre possível, afirmam eles, elaborar uma gramática até mesmo para uma língua menor. A oposição, portanto, não reside aí.

Para Deleuze e Guattari, é, antes, o dialeto que está afetado por uma zona de variação, de indiscernibilidade. É essa zona que dá ao dialeto sua potência de variação: “não é a noção de dialeto que esclarece a de língua menor, mas ao contrário, é a língua menor que define os dialetos por suas próprias possibilidades de variação” (Idem, Ibidem).

Como, então, entender essa língua menor? Duas concepções são logo descartadas. Não se trata de ver a língua menor e a língua maior como o jogo de oposição que se cria em situações de bilingüismo ou multilingüismo, em que uma língua é sempre tomada como a dominante; nem de concebê-las à luz da situação mundial, que atribui a determinadas línguas o papel dominante (o papel que hoje é exercido pela língua inglesa).

É sempre possível, como dissemos, extrair constantes e submeter as variações a um tratamento homogeneizante. O francês, ao ser desbancado pelo inglês no século XX, como língua dominante, não perdeu suas características homogeneizantes. Além disso, parece haver uma dificuldade (de caráter político) insuperável para aqueles que defendem as línguas menores, visando ao seu reconhecimento oficial, pois, afirmam Deleuze e Guattari (Idem, p. 48):

(...) é difícil perceber como os defensores de uma língua menor podem operar, a não ser dando-lhe – mesmo que apenas pela escrita – a constância e a homogeneidade que *fazem dela uma língua localmente maior* capaz de forçar o reconhecimento oficial.

Os escritores das línguas menores assumem aqui um papel importante, pois são eles que podem muitas vezes forçar esse reconhecimento, fazendo valer os direitos de uma língua menor. Porém, o preço de tal reconhecimento é o fazer dessa língua menor, ao menos localmente, uma língua maior. E esse preço também é cobrado dos escritores. Ora, tal dificuldade só se coloca por conceber-se um projeto político de emancipação no qual a língua menor deve tornar-se maior ou, pelo menos, assemelhar-se em seu funcionamento a uma língua maior.

Se, por um lado, uma língua menor, ao desejar ser reconhecida oficialmente, corre o risco de assumir um funcionamento de língua padrão; uma língua maior, ao se expandir, corre o risco de ser trabalhada por dentro pelas línguas menores. Dessa forma, há no inglês que se expande como língua dominante uma série de focos de minorias que fazem variar o funcionamento do inglês. Daí, por exemplo, um “black english”, que faz variar o inglês padrão americano, “(...) a ponto de Nova Iorque ser quase uma cidade sem língua” (Idem, *Ibidem*).

O próprio inglês americano constituiu-se diferenciando-se do inglês britânico, por um trabalho realizado pelas minorias. Não há língua, afirmam Deleuze e Guattari, que não seja afetada por esse trabalho; foi assim com o alemão imperial nos tempos de Kafka, e assim é com qualquer língua que assuma essa posição. Sempre haverá minorias internas, endógenas, intralingüísticas, capazes de fazer a língua maior variar.

Daí a advertência dos autores:

Vocês não chegarão a um sistema homogêneo que ainda não seja ou que não venha a ser trabalhado por uma variação imanente, contínua e regrada (por que Chomsky finge não compreender isso?) (Idem, p. 49).

Não se trata, pois, de opor dois tipos de língua, mas dois tipos de funcionamento que atingem uma mesma língua, que, em determinado momento, é imposta como padrão. Dois tipos de tratamento, na verdade, das

variáveis que deixam tensa uma língua: ora se extrai das variáveis constantes e relações constantes entre elas, ora se faz a variável entrar em variação contínua. Uma constante não é, portanto, um dado primeiro da língua, mas, ao contrário, é a resultante de um processo de normalização que faz de uma variável um traço universal e uniforme. Assim “*Constante não se opõe a variável*, é um tratamento da variável que se opõe a outro tratamento, o da variação contínua” (Idem, *Ibidem*).

De forma que as regras ditas obrigatórias de uma língua referem-se ao processo de padronização das variáveis, enquanto as regras facultativas implicam o procedimento de pôr a língua em variação contínua, ou seja, o que Deleuze e Guattari chamam de *continuum* de variação. As regras facultativas pertencem, então, ao regime de funcionamento de uma língua em variação contínua, remetendo ao campo de tensões que as colocam em competição.

É esse modo de tratamento da língua que já faz dela um sistema autônomo, onde os elementos que dizem respeito à exterioridade, como os elementos de enunciação, os traços pragmáticos, estilísticos e prosódicos, são considerados secundários em relação aos elementos dessa lógica interna, como os elementos fonéticos, sintáticos ou semânticos. Mas são justamente esses elementos tornados secundários pela lingüística que:

(...) fornecem a potência de colocar todos os elementos da língua em estado de variação contínua – como a ação do tom sobre os fonemas, do acento sobre os morfemas, da entonação sobre a sintaxe. Esses não são, portanto, traços secundários, mas um outro tratamento da língua, que não passa mais pelas categorias precedentes (Idem, p. 49-50).

“Maior” e “menor” vão, assim, referir-se não a duas línguas ou a dois tipos de línguas, mas a dois diferentes usos das mesmas. Não se deve, portanto, falar em língua maior ou em língua menor, muito menos opô-las, mas de processos de minoração que atingem uma língua que se impõe como padrão ou maior, ou melhor, de processo de variação contínua a que uma língua está submetida no seu processo de tornar-se maior.

Daí que Deleuze e Guattari avaliem de forma diferente os dois traços que comumente se atribuem às línguas ditas menores: um empobrecimento ou esgotamento das formas sintáticas ou lexicais, acompanhado por “(...) uma

curiosa proliferação de efeitos cambiantes, um gosto pela sobrecarga e pela paráfrase” (Idem, p. 50).

Ora, para eles essa sobrecarga deve ser vista como uma extensão das variações, que afeta toda a língua; e a suposta pobreza das formas, como uma restrição das constantes, que possibilita a formação do *continuum* de variação. Deleuze e Guattari dão um valor positivo a esses dois traços, não interpretando a pobreza como uma falta nem a sobrecarga como uma figura retórica. Essa pobreza é um desvio, uma elipse, como eles dizem, que faz com que se contorne a constante sem nela se engajar, ao mesmo tempo em que a sobrecarga, como paráfrase, remete à presença de um discurso indireto livre em todo enunciado.

Subtrair e colocar em variação, diminuir e colocar em variação, é uma só e mesma operação. Não existe uma pobreza e uma sobrecarga que caracterizariam as línguas ditas menores em relação a uma língua maior ou padrão; há uma sobriedade e uma variação que são como que um tratamento menor da língua padrão, um devir-menor da língua maior (Idem, p. 51).

A tarefa fundamental não é, portanto, a de distinguir língua maior de língua maior, nem distribuir as línguas atuais num quadro, opondo-as como maiores ou menores. As línguas menores não existem em si, mas só na relação com uma língua tomada como padrão. A questão é de devir, ou seja, de fazer a língua padrão devir-menor, minorar-se. Conquistar a língua maior traçando nela línguas menores, linhas de variação contínua: “Servir-se da língua menor para por em fuga a língua maior” (Idem, *Ibidem*).

Essa é a riqueza e a força dos escritores que Deleuze e Guattari chamam de “menores”<sup>119</sup>, os únicos que podem ser considerados grandes: a de pôr a língua em variação contínua, ou, para usar uma fórmula cara a Deleuze tomada emprestada de Proust, a de produzir, na própria língua, uma língua estrangeira.

Mas a noção de minoria, que está presente em diversos campos diferentes (na música, na literatura, na lingüística, mas também no direito, na política etc.), não é simples. Maioria e minoria possuem relações que vão além da mera oposição quantitativa. A noção de maioria implica, como já vimos, a

---

<sup>119</sup> Sobre o conceito de Menor em Deleuze e Guattari, ver o capítulo 1.

extração de uma constante, seja ela de expressão ou de conteúdo; e mais, implica também que está constante seja o metro padrão, a medida oficial, pela qual se avalia a maioria e os desvios que a afetam.

Assim, se supormos, como propõem Deleuze e Guattari, o “homem – branco – masculino – adulto – habitante das cidades – falante de uma língua padrão – europeu – heterossexual qualquer” como medida-padrão para saber quem pertence ou não à maioria, o “homem” aparecerá fatalmente como sendo maioria, mesmo que quantitativamente seu número seja menor. E isso porque ele, “homem”, aparece por duas vezes. Primeiro, na constante e, depois, na variável de onde aquela saíra. Daí que não seja a existência de uma maioria a condição para um estado de poder e submissão; ao contrário, é um estado de poder e de dominação que é condição para o estabelecimento de uma maioria.

E o próprio marxismo, apesar de seu ímpeto crítico, não se encontrou ao abrigo da noção de maioria. Pois, muitas vezes, principalmente na Europa, mas também nos EUA, o movimento operário, conduzido por lideranças marxistas, teve como base exatamente esse padrão: o operário nacional, adulto, homem, qualificado. Toda e qualquer determinante que não passe pelo padrão torna-se suspeita, encarada como “fora do sistema” e, portanto, devendo ser neutralizada. Como afirmam Deleuze e Guattari:

Isso pode ser visto em todas as operações, eleitorais ou não, onde se dá o poder de escolha, com a condição que a escolha permaneça conforme os limites da constante (‘você não tem que escolher uma mudança da sociedade’) (Idem, p. 52).

Mas, nesse momento, prosseguem eles, tudo se inverte. Tudo se inverte porque a noção de maioria como padrão ou medida não é propriamente alguém, é uma categoria abstrata. Trata-se mesmo de Ninguém; enquanto que a minoria torna-se o devir de todo mundo: “seu devir potencial por desviar do modelo”. A maioria torna-se “Ninguém”, e a minoria, “Todo mundo”. Mas a minoria torna-se, é preciso deixar claro, “todo mundo”, exatamente porque “todo mundo” já não mais se submete ao padrão. É, assim, um “todo mundo” em devir.

É preciso, então, distinguir, em meio a essa problemática, três elementos: a maioria, o majoritário, como padrão (sistema homogêneo

regulado por constantes), a minoria (enquanto subsistema) e, o minoritário, enquanto devir potencial e criativo que pode estabelecer outra relação entre maioria e minoria.

Por isso, o problema para os autores, nunca é o de obter a maioria (mesmo que se coloque outra constante), mas o de produzir, o de liberar os devires minoritários. É assim, por exemplo, que eles vêem o problema da dominação masculina e os movimentos feministas de resistência:

As mulheres, independentemente de seu número, são uma minoria, definível como estado ou subconjunto; mas só criam tornando possível um devir, do qual não são proprietárias, no qual elas mesmas têm que entrar, um devir-mulher que concerne a todos os homens, incluindo-se aí homens e mulheres (Idem, *Ibidem*).

O mesmo se pode dizer das línguas menores. Trata-se, antes, não do reconhecimento oficial que implica na padronização, na majoração de uma língua, mas, sim, de manter o “direito ao devir”. É o que Deleuze e Guattari (Idem: 53) concebem como sendo “uma figura universal da consciência minoritária”, desde que tomada como devir de todo o mundo. É esse devir que é criação, e não se o alcança tornando-se majoritário. Ao contrário, essa figura da consciência minoritária está vinculada à variação contínua que ultrapassa, seja por excesso ou por falta, o padrão majoritário. De forma que:

Erigindo a figura de uma consciência universal minoritária, dirigimo-nos a potências de devir que pertencem a um outro domínio, que não o do Poder e da Dominação. É a variação contínua que constitui o devir minoritário de todo mundo, por oposição ao fato majoritário de Ninguém (Idem, *Ibidem*).

É só assim, e não nos recolhendo em nenhum tipo de regionalismo ou gueto, que se pode esperar atingir um devir imprevisto e, exatamente por isso, autônomo. A verdadeira autonomia, retomando um tema caro aos movimentos revolucionários, está, para Deleuze e Guattari, do lado do desposar essas linhas de devir-minoritário<sup>120</sup>, dando-lhes consistência, possibilitando um corpo social preparado para dar abrigo a esses processos de devir.

---

<sup>120</sup> “O devir minoritário como figura universal da consciência é denominado de autonomia” (Idem, p. 53).



Mas, para compreender esses dois tratamentos da língua, é preciso, afirmam Deleuze e Guattari, retomar a palavra de ordem, já que está é a variável que, como vimos, efetua a condição da língua e define o uso de seus elementos, de acordo com cada um dos tratamentos. Para eles, a palavra de ordem é o único conceito capaz de apreender essa dupla função da língua<sup>121</sup>. Eles retomam, para tanto, as considerações de Elias Canetti em seu livro, *Massa e Poder*<sup>122</sup>, acerca da palavra de ordem.

### 3.5 A palavra de ordem: sentença de morte e fuga

De acordo com Canetti (1995), a palavra de ordem apresentaria dois aspectos: por um lado, ela implica uma sentença de morte, que ora se deixa gravar no próprio corpo, ora é transmitida a outrem. Por baixo de toda e qualquer ordem reluzem a sentença de morte e seu caráter medonho. Haveria mesmo um prazer de condenar que seria caro aos homens: “Essa enfermidade do julgamento é uma das mais disseminadas entre os homens, acometendo praticamente todos” (Idem, p. 297). E a morte é o único julgamento, como dizem Deleuze e Guattari; é o que faz do julgamento um verdadeiro sistema.

Primeiramente, a sentença de morte é sentença de morte instintiva de uma espécie contra outra: essa é sua origem, a marca que lhe acompanhará sempre. Há uma condenação implícita em toda palavra, pois que toda palavra é palavra de ordem. É a situação descrita por Kafka, em seu texto, *O veredicto*<sup>123</sup>, na qual as palavras do pai se abatem sobre o filho com todo o poder de trazer a morte:

A palavra de ordem traz uma morte direta àquele que recebe a ordem, uma morte eventual se ele não obedece ou, antes, uma morte que ele mesmo deve inflingir (sic), levar para outra parte. Uma ordem do pai a seu filho – “você fará isso”, “você fará aquilo” – não pode ser separada da pequena sentença de morte que o filho

---

<sup>121</sup> “Se o problema das funções da linguagem é geralmente mal formulado, é porque se deixa de lado essa variável palavra de ordem, que subordina todas as funções possíveis” (Idem, p. 54).

<sup>122</sup> CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

<sup>123</sup> KAFKA, F. *O veredicto & Na colônia penal*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1991.

Mas há outra faceta da palavra de ordem: é a fuga. Assim, para Canetti (1995, p. 333), “(...) a mais antiga forma de atuação da ordem é a fuga”. É o grito de alarme, ou a mensagem de fuga, o que acompanha o rugido do leão<sup>125</sup>, ou melhor, que é uma das faces desse rugido. A ordem tem, pois, sua origem na ordem de fuga. O rugido do leão, modelo da palavra de ordem, é uma sentença de morte: “(...) a mais antigas das ordens – uma ordem transmitida muito antes da existência dos homens – é a sentença de morte, obrigando a vítima a fugir” (Idem, p. 304).

A palavra de ordem, portanto, não é só sentença de morte, mas se caracteriza também por desencadear uma ação<sup>126</sup>: fazer fugir. O que lhe importa é ter traçado uma direção definida, é tudo quanto interessa à ordem. E mais, ela não admite nenhuma resistência. A fuga não é uma simples reação à sentença de morte; ela lhe é concomitante, está compreendida nessa, é sua outra face, seu outro componente. Como afirmam Deleuze e Guattari (1995b, p. 54): “A palavra de ordem tem dois tons”.

Há, portanto, de um lado, a faceta de sentença de morte da palavra de ordem. A essa faceta está associado o tratamento maior da língua.

---

<sup>124</sup> Na novela *O veredicto*, escrita por Kafka em 1912, em uma única noite, a palavra do pai se abaterá sobre o filho como uma condenação explícita, invocando a faceta de sentença de morte da palavra de ordem: “Na verdade você era uma criança inocente, mas mais verdadeiramente ainda você era uma pessoa diabólica. Por isso saiba agora: eu o condeno a morte por afogamento!”. Ela torna impossível qualquer fuga, ou antes, traça para a fuga um único caminho: “No portão do prédio deu um pulo, impelido sobre a pista da rua em direção à água. Já agarrava firme a amurada, como um faminto a comida. Saltou por cima dela como o excelente atleta que tinha sido nos anos de juventude para orgulho dos pais. Segurou-se ainda com as mãos que se tornavam cada vez mais fracas, espiou por entre as grades da amurada um ônibus que iria abafar com facilidade o barulho de sua queda e exclamou com voz baixa: - queridos pais eu sempre os amei – e se deixou cair. Nesse momento, o trânsito sobre a ponte era praticamente interminável” (KAFKA, 1991, p. p.26-7).

<sup>125</sup> “O rugido do leão que sai à caça de uma presa é, na realidade, uma sentença de morte: trata-se do único som de sua língua, o qual todas as suas vítimas compreendem, sendo mesmo possível que tal ameaça seja a única coisa que elas, tão diferentes entre si, têm em comum” (CANETTI, 1995, p.304).

<sup>126</sup> Outro traço fundamental da (palavra de) ordem é que ela seja percebida, por aqueles que a executam, como algo alheio a eles próprios, como “algo que não é parte de nós e que roça como um vento estranho”; é importante, portanto, que ela seja sentida como provindo de fora. Tal característica das palavras de ordem traz, para Canetti, as mais nefastas consequências no campo das relações políticas, principalmente no que diz respeito à idéia de responsabilidade. Um homem que diz apenas obedecer a ordens, nada pode ser tão abominável para uma sociedade, afirma Canetti, pois seus atos não penetraram nele, não lhe pertencem; de forma que, os atos mais desprezíveis são cometidos por tais homens sob ordens que parecem nunca serem absorvidas pelos indivíduos.

Submeter a língua a um tratamento maior é, como vimos, extrair constantes das variáveis. É, assim, estabelecer uma forma fixa que se oponha a qualquer variação: é, ao mesmo tempo, tal como o fazia o rei sagrado descrito por Canetti, estabelecer a morte como limite ou fronteira das metamorfoses:

É nesse sentido que Canetti fala de 'enantiomorfose': um regime que remete a um Senhor imóvel e hierático, legislando a todo momento por meio de constantes, proibindo ou limitando estritamente as metamorfoses, fixando para as figuras contornos nítidos e estáveis, opondo duas a duas as formas, impondo aos sujeitos que morram para que passem de uma a outra (Idem, p. 54).

A morte, como expresso do enunciado, concerne aos corpos, é atributo destes; mas, ao mesmo tempo, é ato puro, não diz respeito às ações e paixões dos corpos: é pura transformação que se abate instantaneamente sobre os corpos. É como uma fronteira intransponível que separa os corpos uns dos outros; é, mesmo que de forma simbólica ou iniciática, a condição pela qual um sujeito deve passar para mudar de forma.

Daí que Deleuze e Guattari afirmem que a morte que se abate sobre um corpo seja condição para a construção de um novo corpo; ela é a transformação geral incorpórea que delimita, agora, outra fronteira, produzindo uma nova Figura. Daí que:

É sempre por algo de incorpóreo que um corpo se separa e se distingue um do outro. Enquanto extremidade do corpo, a figura é o atributo não corpóreo que o limita e fixa: a morte é a Figura (Idem, *Ibidem*).

Mas, se, por um lado, a morte é o expresso dos enunciados, por outro, é também o atributo dos corpos. A palavra de ordem, enquanto sentença de morte, ou uso maior da língua, implica, ao mesmo tempo a máxima separação entre os corpos, a máxima imobilidade de suas fronteiras, e, da mesma forma, a máxima imobilidade das palavras, ou, para usarmos os termos de *Lógica do Sentido*, requer que as palavras sejam conduzidas pelo bom senso e pelo senso comum. Há assim, redes de binárias que opõem tanto às formas no plano de conteúdo quanto às formas no plano de expressão. Como

vimos, há independência entre elas, mas que não descarta o isomorfismo<sup>127</sup>. Daí que seja simultaneamente que as formas de conteúdo darão contornos nítidos e fixos às misturas de corpos, e que os elementos de expressão darão à palavra seu poder de sentença de morte. Sentença e Figura são, assim, dois elementos inseparáveis no tratamento maior que se dá a uma língua, ou seja, na constituição de uma língua do poder.

Ma há o outro aspecto da palavra de ordem que implica um tratamento menor da língua: o tratamento da variação contínua. Aqui, não se trata de anular a morte, mas de colocá-la também em variação, fazendo com que a fuga não tenha apenas uma única direção, a morte, tal como vimos no conto de Kafka. Trata-se, como os autores várias vezes afirmaram, de uma fuga ativa, nada de imaginário ou sonho.

Nesse tratamento da variação contínua, corpos e palavras perdem seus contornos fixos, ultrapassando seus limites:

A linguagem é impelida por esse movimento que se faz estender para além de seus próprios limites, ao mesmo tempo em que os corpos são tomados no movimento da metamorfose de seu conteúdo, ou na exaustão que os faz alcançar ou ultrapassar o limite de suas figuras (Idem, *Ibidem*).

Temos aqui o confronto entre o rei sagrado, que impõe formas, e o senhor das metamorfoses, o velho Xamã, que faz explodir tanto a figura quanto anula o poder da sentença de morte. O Xamã atinge o que Deleuze e Guattari chamam de desterritorialização absoluta. Mas, absoluta, neste caso, não envolve nenhuma indiferenciação, senão a diferença tomada noutro plano, não mais das formas fixas, e sim o plano de consistência (ou de imanência). Ora, um plano de consistência tem como característica fundamental ser capaz de tornar as diferenças infinitamente pequenas, misturando o plano das formas de expressão com o plano das formas de conteúdo, desterritorializando ambos. Nele, portanto:

---

<sup>127</sup> "(...) sua independência não exclui o isomorfismo, isto é, a existência do mesmo tipo de relações constantes de um lado ou do outro. E é esse tipo de relações que faz, desde o início, com que os elementos lingüísticos e não-lingüísticos não sejam separáveis, apesar de não apresentarem correspondência" (Idem, p. 56).

(...) as diferenças tornadas 'infinitamente pequenas' se farão em uma única e mesma matéria que servirá de expressão como potência incorpórea, mas que servirá igualmente de conteúdo como corporeidade sem limites (Idem, p. 57).

É somente assim, conjugando as desterritorializações que afetam tanto as formas de conteúdo quanto as formas de expressão, que se atingirá uma verdadeira máquina abstrata ou, em outros termos, o diagrama do agenciamento.

Ora, é preciso esclarecer um último ponto. Se a palavra de ordem possui duas facetas: a da sentença de morte e a da fuga, não se trata de escapar da palavra de ordem, mas de como escapar à sentença de morte que ela envolve? Como escapar dela e desenvolver a potência da fuga, sem cair num imaginário? Como fazer para que uma palavra de ordem revolucionária não acabe por ser também princípio de seu fim, fixando as identidades, limitando as metamorfoses?

Para tanto, devemos retomar a análise do funcionamento da palavra de ordem. Apesar da simplicidade e unicidade da palavra de ordem, é preciso, para compreendê-la, dividi-la em suas partes constituintes: impulso e agulhão. O primeiro elemento, o impulso, obriga o receptor a agir de determinada forma. Já o segundo, o agulhão, é o que permanece da ordem executada e é o elemento mais importante da palavra de ordem. Ele penetra fundo no ser humano, não havendo nada que seja mais imutável, pois permanece como que cravado em sua alma.

Ordem alguma jamais se perde; ela nunca se esgota completamente na sua realização, permanece armazenada para sempre. Há no homem, assim, uma profunda necessidade de livrar-se das ordens um dia recebidas, mas somente a ordem cumprida crava seu agulhão naquele que a obedeceu. A palavra de ordem, o agulhão, brota exclusivamente do cumprimento das ordens. Daí que, para Canetti (Idem, p. 327):

“(...) o homem é, por fim, inteiramente governado por seus agulhões, os quais lhe determinam a fisionomia interior; ocorra a libertação ou não, eles constituem seu destino.

Assim, cada um pretende alcançar uma posição em que possa livrar-se de seus agulhões, “e todos os têm em profundidade”.

Como já dissemos, um traço fundamental da palavra de ordem é que ela visa a imobilidade, a imposição das formas, o que é de suma importância para compreender a sua relevância no campo do poder: é que “o poder, em seu cerne e em seu ápice, despreza a metamorfose” (Idem, p. 205).

Canetti nos fala que, num primeiro momento, a Metamorfose está ligada à fuga para escapar do inimigo<sup>128</sup>. A Metamorfose está ligada à máscara e sua potência de indefinição, de variabilidade. Daí que o detentor do poder busque sempre desmascarar seus opositores e trave uma batalha contra a metamorfose, estabelecendo o princípio de que toda multiplicidade é suspeita.

O modelo desse funcionamento do poder é a paranóia: ela seria a doença específica do poder, essa “pavorosa excrescência”. Para Canetti, um elemento fundamental do poder é sua relação com a sobrevivência, sua paixão pela sobrevivência; ela é a mais singular entre todas as paixões do poder. Daí que o momento do sobreviver é o momento do poder, mas a forma mais baixa do sobreviver é o matar: matar para não morrer e sobreviver eternamente. Assim, a vontade de “Contornar a morte, o desejo de esquivar-se dela, constitui uma das mais antigas e obstinadas tendências de todos os detentores do poder” (Idem, p. 198).

Uma imortalidade que só existe sob o preço da morte do devir: evitar toda variação. A morte como ameaça é a moeda do poder. O sobrevivente é o mal hereditário da humanidade, sua maldição e, talvez, sua ruína.

Como escapar a esse poder de morte da palavra de ordem? Canetti nos fala da constituição das massas de inversão, que, ao longo da história, insurgem-se contra os opressores. Ora, se cada ordem deixa fincado naquele que é obrigado a cumpri-la um doloroso agulhão, no que diz respeito a uma sociedade, essas ordens irão se distribuir de acordo com a posição de poder que cada um ocupe: posição de comando ou de obediência. Há, nesse momento, a possibilidade de constituição de uma massa de inversão, que inverterá a direção dos agulhões e os devolverá aos antigos detentores do poder de emitir ordens e de fazê-las serem obedecidas.

A condição do surgimento de uma massa de inversão é, portanto, uma sociedade estratificada, onde existem senhores e comandados. Tal era a

---

<sup>128</sup> Assim, a imagem da luta entre Peleu e Tétis descrita por Canetti (1995).

situação da sociedade francesa no final do século XVIII, e que proporcionou a formação de uma das massas de inversão mais importantes na história do ocidente: as massas revoltosas da Revolução Francesa em 1789.

É preciso também que essa realidade opressiva tenha se feito sentir longamente na vida cotidiana dos homens, antes que possa surgir a necessidade da inversão. Para Canetti, os revoltosos sempre agem motivados por seus agulhões, eles têm “(...) sempre que esperar um longo tempo para que possam agir” (Idem, p. 58). A massa de inversão visará, acima de tudo, a liberação desses agulhões. Entretanto, essa forma de lidar com os agulhões apenas os transmitem a outros, não rompendo verdadeiramente com a sentença de morte da palavra de ordem.

Por isso, Canetti afirma que há também outro tipo de liberação dos agulhões, é aquela possibilitada pela arte. No caso da literatura, ele nos fala de Stendhal, colocando-o como modelo do escritor por excelência. O objetivo do artista, do escritor, é também obter uma imortalidade, mas essa não se dá pelo desprezo à vida, ao devir. Ao contrário, essa imortalidade é aquela almejada por um homem cujos “sentimentos e pensamentos voltam-se exclusivamente para esta vida” (Idem, p. 276). Um homem sem tristeza e que, como Stendhal:

(...) contentou-se em escrever para poucos, mas tinha certeza absoluta de que, em cem anos, seria lido por muitos. Impossível nos tempos modernos, exprimir com mais clareza, singularidade e arrogância a crença na imortalidade literária (Idem, p. 277).

E imortalidade literária significa, aqui, a certeza de que se estará presente quando todos os demais contemporâneos não mais estarão. E não existe, aqui, nenhum desprezo por estes, pois só há desprezo em relação aos que buscam uma falsa glória, mas (e esse é um dos índices de uma grande saúde): “destes nem se guarda rancor, pois sabe-se o quanto se equivocaram” (Idem, *ibidem*). Trata-se, da parte do escritor, do artista em geral, de uma gratidão pela própria vida.

Daí que matar para sobreviver nada signifique para aquele que assim pensa e sente tal gratidão, pois ele não quer sobreviver agora. Eis porque

Stendhal desdenhou o matar. A sobrevivência perde, dessa forma, seu aguilhão: “e o reino da hostilidade tem fim” <sup>129</sup> (Idem, p. 278).

Mas não estamos perante uma posição tão simples e ingênua, pois Canetti, ao mesmo tempo sabe que a solidão criativa de Stendhal é uma solução para poucos; é que, ou sobreviveremos todos ou não sobreviverá ninguém. De forma que “Quem deseja lidar com o poder tem de encarar a ordem sem receio e encontrar os meios capazes de roubá-la de seu aguilhão (Idem, p. 391).

Há ainda algo a dizer sobre a resistência à sentença de morte da palavra de ordem. O poder, de acordo com Canetti, tem seu modelo no processo de alimentação. Ele isola, desfaz relações, assim como o processo digestivo dissolve o alimento. Canetti, então, opõe esse traço devorador do poder, da boca e seus dentes, ao poder do rir: o rir é um sucedâneo do comer, “é a comida que nos escapa que estimula o riso” Assim, “Ri-se em vez de comê-lo” (Idem, p. 222).

Mas não há aí, ainda, muito de uma saída individual? Como pensar esses problemas junto à formação de um corpo social, que possa suportar essas metamorfoses dos corpos no mesmo movimento em que dá à língua o poder de variação contínua? Talvez possamos dar maior clareza a essas questões, e a uma possível resposta, recorrendo agora, em nosso último capítulo, às problemáticas levantadas e retomadas por Deleuze em sua análise da literatura norte-americana.

---

<sup>129</sup> “E assim se podem transformar os agulhões em espinhozinhos removíveis ao roçar da mão” (Idem, p. 333).



## 4 ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA E LITERATURA

“Os Estados Unidos são essencialmente o maior de todos os poemas. De agora em diante na história da terra os maiores e mais agitados poemas vão parecer domesticados e bem-comportados diante de sua grandeza e agitação ainda maiores. (...) enfim aqui, não só uma nação, mas uma nação proliferante de nações.” (Walt Whitman)

Nos capítulos precedentes, vimos como Deleuze, ao lado de Guattari, desenvolve os conceitos de literatura menor e de palavra de ordem como modos de problematizar a relação da literatura com as sociedades em que ela se constitui, e, com isso, como ele atribui uma importância política à escrita, retirando a literatura, assim como a linguagem, do jugo da imagem tradicional de representação da realidade, e colocando-a do lado da problemática das minorias. Mas, a esses dois conceitos, se articulam outro que com eles compõe, acreditamos, o núcleo do pensamento de Deleuze acerca da literatura: o de uma “nova terra” ou de “povo por vir”. Como afirma Deleuze em *A literatura e a vida*, a literatura tem como fim último a criação desse povo por vir, entendido como a criação de uma possibilidade de vida: “Fim último da literatura: pôr em evidência (...) essa invenção de um povo, isto é, de uma possibilidade de vida. Escrever por esse povo que falta...” (DELEUZE, 1997, p. 15).

Ora, essas idéias ganharão maior concretude no exame da literatura americana, pois será nela que Deleuze verá se constituir de maneira mais clara toda essa problemática de uma nova terra e de um povo por vir. A literatura deve levar ainda mais longe as desterritorializações do mundo, para criar esse povo que falta e essa nova terra.

Como diziam Deleuze e Guattari (1986, p. 336): “(...) não se irá longe demais no sentido da desterritorialização, ainda não viram nada desse processo irreversível”. Essa relação é o que iremos analisar nesse último capítulo, pois, como afirma Deleuze, não há obra de arte que não faça apelo a um povo que falta, a um povo por vir. Essa é a relação mais estreita entre arte e política, mas, também, é Deleuze (2003) que ainda afirma, a mais misteriosa.

#### 4.1 O que interessa nos Estados Unidos da América

Há algo nos Estados Unidos da América que interessa muito a Deleuze. E esse algo é exatamente a retomada do projeto grego de uma revolução democrática e a nova sociedade de irmãos. Assim, para ele, o pragmatismo, enquanto concepção filosófica, está completamente impregnado por esse projeto, enquanto que a filosofia na França, na Alemanha e mesmo na Inglaterra não apontou para essa relação (DELEUZE e GUATTARI, 1995a, p. 135-6).

Ora, esse interesse de Deleuze nos EUA não é uma preocupação diletante. O que Deleuze busca no Estados Unidos é um modo de criação do pensamento e da sociedade, como alternativa às formas de pensar e de existir erguidas tanto no Ocidente, com seu modelo arborescente de pensamento e existência, como no Oriente despótico; um modelo talvez presente na Oceania, cujos povos habitantes constroem seu pensamento e sua existência de forma rizomática, habitando entre ilhas e constituindo arquipélagos. No Ocidente, ergueram-se formações sociais marcadas pela transcendência da Lei e, no Oriente, baseadas na figura da Religião e sua recorrência a um mundo além deste. De qualquer forma, a América<sup>130</sup> aparecerá a Deleuze como um lugar a parte: “É preciso criar um lugar à parte para a América. Claro, ela não está isenta da dominação das árvores e de uma busca das raízes” (Idem, p. 30).

A América interessará a Deleuze por criar um mundo onde quem falará não será mais o indivíduo, mas uma coletividade anônima, feita de fragmentos, fragmentos de emigrados<sup>131</sup>. Ao mesmo tempo, ela corre o risco de encerrar toda essa coletividade num sujeito individuado, num Eu imutável e substancial.

Esse problema da América é o problema mais importante de nosso tempo. Daí a relevância que a análise da formação da América e, em especial, de sua literatura, tem para Deleuze. Tal problema está em ressonância com o

---

<sup>130</sup> Deleuze, no decorrer de sua obra, usa o termo América para referir-se aos Estados Unidos da América, portanto, ao longo de nossa tese, também usaremos essa forma “simplificada”.

<sup>131</sup> “América coleta de extratos, apresenta amostras de todas as épocas, todas as terras e todas as nações. Ali, a história de amor mais simples já coloca em cena Estados, povos e tribos; a autobiografia mais pessoal é necessariamente coletiva” (DELEUZE, 1997, p. 68).

que acontece no velho mundo e se ele interessa a Deleuze é, como dissemos, pelo que pode apontar para a criação de novos modos de pensar e existir.

Examinemos essa relação entre a América e sua literatura. Assim, Deleuze (DELEUZE e PARNET, 1998), em seu pequeno livro com Claire Parnet, nos fala da superioridade da literatura anglo-americana. Mas, qual é essa superioridade?

De acordo com Deleuze, o objeto mais elevado da literatura, segundo o escritor inglês D. H. Lawrence, é traçar uma linha: partir, mas partir para atingir uma outra vida. Essa linha é uma linha de fuga e uma linha de fuga é o mesmo que uma desterritorialização. Contudo, nos lembra Deleuze, fugir não é renunciar às ações, pois nada de mais ativo que uma fuga. Deve-se, ao fugir, criar, como dizia Lawrence, novas armas. Fugir torna-se então um ato, é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia. Descobrir mundos, retomar uma longa fuga quebrada, essa será a marca principal da literatura anglo-americana. Uma escrita de fugas e rupturas, que acaba por criar uma nova terra:

Tudo neles é partida, devir, passagem, salto, demônio, relação com o de fora. Eles criam uma nova terra, mas é possível, precisamente, que o movimento da Terra seja a própria desterritorialização (Idem, p. 50).

É que a literatura americana opera, para Deleuze, segundo linhas geográficas: há a grande fuga rumo ao oeste e a descoberta de que o verdadeiro leste está no oeste. Para o americano, o sentido das fronteiras é existirem para serem transpostas, rechaçadas, ultrapassadas. Daí que o devir seja menos uma questão de história que de geografia.

Mas há que diferenciar as fugas das viagens. A viagem implica um deslocamento extensivo, e nela submete-se a trajetória aos pontos. Parte-se de tal lugar para chegar a outro. O que importa na viagem são os termos: o ponto de chegada e o ponto de partida. Nada mais estranho à fuga do que esse tipo de viagem. A fuga, ao contrário da viagem, se dá no mesmo lugar: daí que Deleuze a chame de intensiva, pois seu percurso não pode mais ser reduzido à extensão entre os pontos de partida e de chegada, pois diz respeito, agora, aos devires, às metamorfoses pelas quais um corpo, seja ele qual for, passa ao

abandonar-se a um trajeto despossuído da idéia de início e fim. Assim, para Deleuze, os nômades, esses grandes viajantes que mal deixaram seus rastros pela história, são exatamente “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” (Idem, p. 51).

Lawrence, em seu livro sobre a literatura clássica americana, não deixará de criticar Melville por este ter se deixado levar, às vezes, por essa idéia de viagem extensiva. Como se os Mares do Sul pudessem ser a nova terra, o ponto de chegada que ao mesmo tempo seria igual ao de partida: espécie de retorno à natureza primitiva. Mas tal retorno não existe para Lawrence. Esse desejo de retorno pertence aos que fazem da viagem um mero deslocamento extensivo. Não ocorre, nele, uma verdadeira ruptura.

A fuga é, assim, uma operação ambígua, cheia de perigos: não se está nunca certo de não se cair mais uma vez num território já conhecido e almejado: a origem, o paraíso perdido. Não se está nunca certo de se estar num novo lugar. E o pior, esse território pode levar à paralisação da escrita, à dissolução do próprio escritor. Daí, diz Deleuze, que a literatura inglesa e a americana sejam atravessadas por um processo sombrio de demolição, que arrasta consigo o escritor.

Esse problema da escrita já era formulado por Deleuze em *Lógica do Sentido*. Lá, o escritor se via entre o dilema de efetuar ou contra-efetuar o acontecimento, ou seja, de inscrever em sua própria carne a vida que é, obviamente, como dizia Fitzgerald, um processo de demolição, ou conseguir contra-efetuar essa demolição em sua escrita, fazendo da vida um meio de proliferação do ato de escrever.

Essa questão é retomada em *Anti-Édipo* e ganha contornos mais políticos ao se fazer cruzar com a problemática da relação da escrita com o capitalismo. O que há de comum entre o capitalismo e a literatura é que ambos são movidos por movimentos de desterritorialização e implicam uma terra nova a ser constituída. Mas, enquanto o capitalismo, por meio de sua axiomática, que incorpora cada vez mais vorazmente outras territorialidades, outras formas de organização social (primitivas ou despóticas), busca sempre relativizar as desterritorializações, dando a estas, em última instância, a forma da mercadoria, a literatura dá-lhe um impulso a mais, levando as artificialidades do

capitalismo à enésima potência. Pertence a ela esse poder de invocar uma nova terra, para além mesmo da derradeira forma da mercadoria.

Como escreve Deleuze em *A Ilha deserta*, a literatura retoma o poder dos antigos mitos de invocar essa territorialidade futura, essa terra prometida. É a potência de fabulação, que Bergson<sup>132</sup> (1978) atribuía aos mitos. Tal potência teria como tarefa a criação das religiões como princípios de manutenção do homem enquanto coletividade. Para barrar a tendência individualista da inteligência, Bergson coloca um duplo do instinto no homem. Esse duplo, elemento irracional, é o que garantiria, para ele, a construção de imagens míticas acerca da origem dos homens como seres coletivos. A literatura retomaria do mito essa potência de fabulação e o problema dos começos, mas para fazer de cada começo um recomeço. É o talento por excelência que Deleuze atribui à literatura anglo-americana: não ter princípios, só meios. E o risco permanente dessa literatura é o de cair numa territorialidade que remeta a uma origem pura, como ponto de partida, zero inicial. Estranha literatura anglo-americana, Deleuze e Guattari escrevem em *Anti-Édipo*, pois ela nunca consegue realizar essa tarefa.

Ao invés de implicar essa coletividade, essa terra nova, em meio à axiomática capitalista, o escritor se fecha sobre si mesmo, faz de sua escrita a aventura vendável de seu eu. A territorialidade mais segura torna-se o próprio eu: o mundo não tem nenhum valor, apenas o discurso em primeira pessoa tem lugar. O escritor é, aqui, um autor, e a literatura é um fim em si mesma, é a auto-glorificação do escritor. Essa aventura do eu, com tudo que ela comporta de moralizante e familiarista, é a moeda falsa da literatura, é simplesmente seu valor mercantil.

E, indagam Deleuze e Guattari, mesmo em escritores como Kerouac, que levaram a literatura americana a empreender a grande fuga “on the road”, não se encontra, no final de suas vidas, essa busca do eu, da identidade, da origem pura da raça bretã? Não estaríamos perante a destinação específica da literatura norte-americana, de levar suas mais loucas linhas de fugas aos territórios mais fascistas e duros?

---

<sup>132</sup> Sobre o conceito de fabulação, ver o capítulo dois (BERGSON, 1978) sobre a religião estática.

Não será esse o destino da literatura americana, o de passar limites e fronteiras, de fazer passar os fluxos desterritorializados do desejo, mas também de os obrigar a transportar territorialidades fascitizantes, moralizantes, puritanas e familiarista? (DELEUZE e GUATTARI, 1986, p. 289).

Como, então, uma morte feliz, pergunta Deleuze? Como não se deixar prender numa territorialidade que acabe por levar à tão óbvia demolição de que a vida é capaz? É isso que só se pode aprender na linha de fuga, pois não se pode prever o que vai acontecer quando diferentes linhas se cruzam: existem os perigos, e é preciso ter a paciência suficiente para tomar as precauções e realizar as retificações, para livrar o escritor da areia movediça, para livrar a escrita dos buracos negros.

Como, então, produzir uma verdadeira ruptura, que instaure essa nova terra? Uma ruptura que não se pretenda ponto zero, origem absoluta, mas seja, como dissemos mais acima, recomeço. Daí a crítica de Deleuze à literatura francesa, crítica claramente retomada de Lawrence, e que a situa, assim como a filosofia francesa, como obcecadas pelo problema do princípio. No lugar desse começo, francês, da busca da primeira certeza, Deleuze encontra, nos americanos e ingleses, outra maneira de começar, que não parte de uma tabula rasa, mas que é sempre um recomeçar, uma retomada, pelo meio, das linhas quebradas que compõe um território. Não há início nem fim, pois estes são apenas pontos: o interessante, diz Deleuze, é o meio.

Aqueles que se preocupam e pensam em termos de início e fim tem seus olhos voltados para o futuro, assim como os pés presos ao passado. Na literatura americana não se trata nem de futuro nem de passado, mas de devir; e ele, como foi dito no primeiro capítulo, não faz parte da história, mas coexiste com ela, em perpétuo conflito.

Para Deleuze, esse olhar voltado para o futuro é típico do trapaceiro. E, por trapaceiro, ele entende aquele que planeja seu futuro dentro da ordem estabelecida e molda seu passado à imagem desse futuro. Daí tantos trapaceiros, inclusive na literatura. O escritor deve estar ao lado, pelo contrário, do que não tem futuro, do que não se efetiva num futuro, mas permanece insistindo e fazendo com que todo futuro, assim como todo passado e todo

presente bifurquem, variem. Daí a máxima de Deleuze (DELEUZE e PARNET, 1998, p. 53) para o escritor:

Não trapacear a maneira de um homem da ordem que prepara seu futuro, mas trair a maneira de um homem simples, que já não tem nem passado nem futuro. (...) Trair as potências fixas que querem nos reter, as potências estabelecidas da terra.

O traidor é o personagem central do romance. É o traidor do mundo das significações dominantes e da ordem estabelecida. Aquele que realiza o roubo criativo, que coloca “o roubo criador do traidor, contra os plágios do trapaceiro” (idem, p. 54). Há nisso tudo, nessa oposição entre o trapaceiro e o traidor, a marca da oposição entre o homem de Estado, fiel à ordem dominante, e o homem de guerra, sempre disposto a romper com esta mesma ordem. O escritor estará entre esses dois pólos: entre o poder trapaceiro da ordem estabelecida e do homem de Estado; e a potência traidora do homem de guerra.

Esse homem de guerra é aquele que traça linhas de fuga. O escritor é homem de guerra, quando faz de sua escrita a máquina que lhe possibilita tornar-se outra coisa que não escritor, que lhe possibilita não outra forma, outra identidade, mas lhe possibilita devir. Daí que um escritor profissional, marcados pelos princípios da identidade e da auto-glorificação, próprios do campo literário, esteja preocupado com seu passado e seu futuro, enquanto os devires da escrita não se aliam às palavras de ordem estabelecidas pelo campo literário e sua perspectiva personalista, pois ela, a escrita, encontra devires-minoritários:

Dir-se-ia que a escrita, por si mesma, quando ela não é oficial, encontra inevitavelmente ‘minorias’, que não escrevem, necessariamente, por sua conta, sobre as quais, tampouco, se escreve, no sentido em que seriam tomadas por objeto, mas, em compensação, nas quais se é capturado, que se queira quer não pelo fato de se escrever (Idem, p. 56).

Dupla desterritorialização provocada pela escrita: ao se escrever, por um lado, sempre se dá escrita aos que não a possuem, mas, por outro, estes dão à escrita um devir sem o qual ela não existiria. Não se trata, assim, de escrever para essa minoria, ou em seu lugar, nem tampouco sobre ela, mas de

produzir um encontro em que cada um empurra o outro, de forma que a escrita se conjuga sempre com outra coisa que é o seu próprio devir.

Eis que ser traidor de seu próprio reino, de seu sexo, de sua classe, ser traidor da escrita, é a grande tarefa de quem escreve. Mas, para tanto, para tal tarefa extremamente difícil, para criar, é preciso desaparecer, desfazer o rosto, como dizem Deleuze e Guattari, perder a identidade e tornar-se desconhecido. Assim, qual a finalidade de escrever? Para além do devir vegetal, animal, molecular, há o devir imperceptível. Um escritor não pode desejar ser conhecido, reconhecido; pois há um sistema social das significações dominantes encarregado da produção do rosto, de nossa identidade. Seu trabalho é desfazer o rosto para atingir o devir-imperceptível: “Todo um mundo de micro-percepções que nos leva ao imperceptível” (Idem, p. 61).

A crítica de Lawrence e Deleuze à literatura francesa deve-se ao fato de que esta faz da vida algo pessoal, colocando por trás da escrita um eu e suas aventuras. Contudo, escrever não tem um fim em si mesmo, precisamente porque a vida não é algo pessoal. Esse é o núcleo da crítica. O objetivo da escrita é o de levar a vida ao estado de uma potência não pessoal, atingir o devir-imperceptível que não permite mais que nos vejamos como indivíduos, que falemos como um eu, mas que faz de nossa voz, de nossa palavra, um agenciamento coletivo de enunciação.

Ora, eis aqui um problema político por excelência: como pensar a invenção desse agenciamento coletivo, no qual não são indivíduos, enquanto essências ou princípios primeiros, que se associam? Como pensar um sujeito que não seja um dado primeiro e, como, nesse mesmo movimento, pensar a relação entre eles não como derivada dessa essência, mas como exterior a eles?

Se a literatura anglo-americana tem a potência de colocar essa questão, é porque ela retoma os problemas mais caros ao empirismo, especialmente o de Hume. Para Deleuze (1997), os americanos darão um novo sentido e um novo desenvolvimento a essa empreitada, inicialmente dada pela filosofia inglesa: a de pensar as relações como exteriores a seus termos e, com isso, colocar como questão fundamental para o pensamento a invenção dessas relações.



Ora, o problema que estamos aqui investigando, o de criar uma nova terra como potência principal da literatura, só pode ganhar seu verdadeiro alcance quando cruzado com a problemática do empirismo. E não se trata, diz Deleuze, de fazer um romance filosófico, mas de fazer filosofia como se escreve o romance inglês, fazendo a crítica dos pressupostos abstratos, dos princípios primeiros: as coisas só começam no meio. Daí que as relações são exteriores a seus termos, pois não há princípio, só experimentação. Experimentação tanto no plano do pensamento quanto no da organização social. É preciso agora nos deter mais demoradamente na relação de Deleuze com a filosofia empirista inglesa, e nas questões que ela traz para nossa problemática, entre a literatura e a política.

#### 4.2 Empirismo e política

Deleuze dizia que sempre se sentiu um empirista; e entendia que o empirismo quer dizer, acima de tudo, pluralismo. Para ele, a grande força do empirista é ser um criador de conceitos, ao invés de buscar o princípio primeiro. O empirismo não tem como seu núcleo a negação do conceito, em nome de uma experiência vivida da qual os conceitos apenas derivariam, mas “empreende a mais louca criação de conceitos, uma criação jamais vista e ouvida” (DELEUZE, 2006a, p. 17). Esse é, segundo Deleuze<sup>133</sup>, o segredo do empirismo.

Ora, para entender melhor essa idéia é preciso recorrer aos trabalhos de Deleuze sobre a filosofia de Hume. Apesar de não ser tão evidente como a presença de outros filósofos no pensamento de Deleuze, tais como Nietzsche e Espinosa, ou mesmo Bergson, Hume é objeto do primeiro livro de Deleuze, quando ainda era um jovem professor de filosofia em 1953. Somente em 1972, quando da elaboração de um pequeno artigo para a coleção de filosofia de Chatelet, e depois, em *Crítica e clínica*, nos artigos dedicados a D. H. Lawrence, Walt Whitman e Hermann Melville, Deleuze escreverá acerca do empirismo. Apesar dessas exíguas aparições, o pensamento filosófico de Hume nos parece de extrema importância para

---

<sup>133</sup> “Só o empirista pode dizer: os conceitos são as próprias coisas, mas as coisas em estado livre e selvagem, para além dos ‘predicados antropológicos’” (Idem, *Ibidem*).

Deleuze, seja porque fornece uma idéia acerca do que seja a filosofia (toda filosofia é uma prática), seja porque fornece os primeiros elementos da filosofia política de Deleuze (a idéia de instituição e a crítica da idéia de lei).

Segundo Deleuze, a história da filosofia nunca conseguiu digerir completamente o empirismo. Ela acabou por fazer do empirismo uma inversão do racionalismo: ao invés de partir de idéias inatas, o empirista partiria da experiência vivida por seus sentidos, e dela, faria derivar idéias, conceitos. Mas, para Deleuze, há muito mais no pensamento de Hume. É ele quem dá para a filosofia um duplo estatuto: o de ficção científica e o do inquerito. O empirista é o criador de mundos, sempre estrangeiro no mundo que se toma por natural, e, ao mesmo tempo, interroga acerca das práticas que compõem esse mundo, sobre as condições de legitimidade destas. O associacionismo que se atribui a Hume, não se reduz a uma simples teoria acerca da origem de nossas idéias. Ela é uma teoria prática, ou melhor, realiza, como diz Deleuze, a grande conversão da teoria à prática.

Eis uma das grandes forças do pensamento de Hume: afirmar que não há filosofia, porque não há pensamento que não seja uma prática. Não deve ser a pergunta pelo ser, a questão fundamental da filosofia, mas a pergunta pela prática que constitui o ser. Ela deve se constituir como a teoria da prática que fazemos e que nos constitui, que nos dá ser. Assim, “a filosofia deve se constituir como a teoria do que fazemos, não como a teoria do que é” (DELEUZE, 2001, p. 151).

Fazer da filosofia, não uma teoria do Ser abstrato, mas da prática dos homens que produzem seu próprio ser, é uma inversão da filosofia que se manterá por toda a obra de Deleuze<sup>134</sup>. Daí um dos segredos do empirismo que foi completamente escamoteado pela história da filosofia: o primado das relações sobre os termos, ou melhor, a idéia de que as relações são exteriores aos termos. O empirismo militaria, assim, a favor da exterioridade, a favor de um estatuto positivo das relações, fazendo com que estas não se reduzissem à mera expressão dos termos.

---

<sup>134</sup> Sobre isso, ver entrevista de Deleuze (1996b) a Didier Eribon, publicada nos *Cadernos de Subjetividade*, em número especial, dedicado a Deleuze. E acreditamos que é isso também que faz Deleuze, alguns anos antes de morrer, afirmar que é marxista, por compreender a importância dessa inversão, mesmo que, na época em que escreve seu primeiro livro sobre Hume, desconhecesse tanto Marx como Nietzsche, que só entrará em contato no final dos anos de 1950.

Assim, afirma Deleuze (2006b, p. 212):

Hume opera uma inversão que vai levar o empirismo a uma potência superior: se as idéias não contêm nenhuma outra coisa e nada mais do que o que se encontra nas impressões sensíveis, é precisamente porque as relações são exteriores e heterogêneas a seus termos, impressões ou idéia.

Nesse mundo empirista humeano existem, portanto, idéias de termos e idéias de relações; e as segundas não provêm das primeiras. Não há oposição entre idéias e impressões, mas entre dois tipos de idéias: de termos e de relações. Esse mundo das relações exteriores é o verdadeiro mundo empirista, mundo do predomínio empirista do “e”, contra o mundo metafísico do verbo ser, que interioriza as relações, ora no sujeito ora no objeto. Essas relações exteriores a seus termos recebem o nome de Fora. Eis o que a filosofia metafísica nunca suportou: relacionar o pensamento com o Fora. É um mundo onde os termos são verdadeiros átomos e as relações são as passagens externas entre eles. É o Mundo de Arlequim: “(...) mundo disparatado e de fragmentos não totalizáveis onde nos comunicamos por meio de relações exteriores” (Idem: *Ibidem*).

Duas idéias se mostram fundamentais aqui: a de fragmento e a de relação. Veremos mais a frente que essas duas idéias são também caras à literatura americana e ao processo de formação da América: como compor uma sociedade de fragmentos? E mais, que tipo de relação estabelecer entre estes fragmentos? Tais problemas fazem a superioridade da literatura americana: o fragmento e a exterioridade das relações.

Mas o que é uma relação? Como afirma Deleuze, uma relação é o que faz com que se possa passar de uma idéia para outra, ou melhor, o que nos faz passar de uma idéia dada para uma não dada. Por exemplo, vejo fumaça e a idéia de fogo logo me vem. O que faz com que se passe de uma para outra? A filosofia, ora atribui essa passagem ao sujeito que pergunta, afirmando que se trata de uma idéia inata, ora acredita encontrar no objeto, e na experiência que o sujeito tem deste, o princípio da passagem. Nada mais distante do objetivo de Hume. Para pensar como se dá essa passagem, Hume precisará discutir o estatuto do sujeito e qual seu papel no processo de conhecimento, mas, veremos, ele só discutirá essa questão para poder se

apropriar de outra mais importante que não diz respeito ao conhecimento, mas à moral.

A constituição da subjetividade é, para Deleuze, a questão central do empirismo. Assim, inicia o capítulo 5 de *Empirismo e Subjetividade*, deixando clara a razão do título que atribui a seu livro: “acreditamos ter encontrado a essência do empirismo no problema preciso da subjetividade” (DELEUZE, 2001, p. 93). Ora, cabe a nós perguntar: qual é esse problema e como ele é desdobrado por Deleuze em sua leitura de Hume? Tratem, então, de respondê-lo.

Para Hume, tratava-se de fazer uma ciência do homem. E para a realização desse projeto, ele estabelecia a substituição de toda pretensão de realizar uma psicologia do espírito, pela constituição de uma psicologia das afecções do espírito, pois este só podia ser estudado a partir de suas afetações. Em si mesmo, o espírito humano não apresenta nenhuma constância ou universalidade, que possa torná-lo objeto de ciência: “(...) é preciso que o espírito seja afetado. Por si mesmo, em si mesmo, o espírito não é uma natureza, não é objeto de ciência” (Idem, p. 12).

Hume pensava em dois modos pelos quais o espírito é afetado: o passional e o social. Diz ele que, por um lado, se espera de nós, em sociedade, uma estabilidade nas paixões, isto é, que sejamos seres constantes, confiáveis. E, por outro, esperamos da sociedade que ela seja um meio de satisfação dessas mesmas paixões. Tornar social um interesse, refletir uma paixão, eis a grande tarefa do entendimento humano.

A questão central nesse trabalho será, portanto, diz Deleuze, a seguinte: “Como o espírito devém um sujeito?”. E, para Deleuze, o espírito é uma coleção de idéias. A idéia desenvolvida nessa monografia acerca de Hume é a de que o sujeito não é um dado, os dados são as idéias, ou melhor, sua coleção. Então, por um lado, o dado são as idéias, o sujeito não estando, portanto, dado, ele é o que ultrapassa o dado. Além disso, há algo de outro que também é dado: é que há um fato no conhecimento. E qual é esse fato? É a ultrapassagem do dado para o não dado. Quando alguém faz uma afirmativa sobre o que vai acontecer, quando faz uma estimativa, está afirmando mais do que sabe. Que o sol tenha nascido todas as manhãs não me permite afirmar que ele nascerá necessariamente amanhã.

Eis o fato no conhecimento: passamos do dado para o não dado. É este salto que faz do conhecimento uma aventura, uma aventura da imaginação, do espírito, da coleção de idéias (delírio, fantasia ou acaso) que devém um sujeito. O sujeito, não sendo dado, implica que toda pretensão de falar da natureza humana sem levar em consideração esse fato cai numa metafísica do sujeito, numa concepção a-histórica da subjetividade. Como afirma Hume, todo psicólogo deve ser antes sociólogo, historiador.

Vê-se o fundo único do empirismo: é porque a natureza humana em seus princípios ultrapassa o espírito, que nada no espírito ultrapassa a natureza humana, nada é transcendental (Idem, p. 14).

Ora, é nessa ultrapassagem que reside a questão do empirismo humeano. Esse salto é crença, é invenção. Tanto no campo do conhecimento quanto no campo da moral, é preciso realizar essa ultrapassagem. Qual é, então, o problema da crença, o problema da invenção? Conhecer é ultrapassar o dado, é criar um hábito que associe duas idéias: como posso passar da idéia de que o sol nasceu para a idéia de que o sol nascerá? Isso é garantido, para Deleuze, a partir dos princípios de associação: semelhança, contigüidade e causalidade. Esses três princípios possibilitam que se passe de uma idéia a outra. Mas, dentre esses princípios, o de causalidade assume o lugar principal, pois, a partir dele, digo mais do que sei, infiro, creio, aguardo, conto com algo. Ele fixa o espírito e evita que se possa não ligar qualquer idéia a outra, pois os princípios de associação, por si sós, não possuem constância, e podem ligar aleatoriamente as idéias ou dados.

Ora, aqui entram em cena o que Hume chama de “regras corretivas”. Trata-se do princípio da experiência, que pode restringir a força extensiva dos princípios de associação. Se o hábito garante que se passe de uma idéia a outra, a experiência garante que essa passagem não seja meramente caprichosa.

Se, por um lado, no que diz respeito ao conhecimento, temos a ultrapassagem do dado ao não dado, a imaginação sempre transbordante, é preciso dizer também que a natureza, para Hume, coloca o problema de como

se pode estabelecer limites às regras extensivas do conhecimento, ou seja, de como o conhecimento é produzido por regiões e nunca se totaliza, a natureza não sendo, portanto, uma totalidade: “Não há um todo da natureza, nem para se descobrir, nem para se inventar. A totalidade é tão-somente uma coleção” (Idem, p.29).

Se a natureza é *partes extra partes*, como quer Hume, então conhecer torna-se perceber os limites do conhecimento, ou seja, o conhecimento estabelece-se pela correção da extensão da associação. No seio do conhecimento, há uma batalha entre a imaginação, e sua associação delirante (o uso ilegítimo das regras), e o entendimento, que invoca o princípio da experiência para impor limites à imaginação desenfreada (uso legítimo das regras). O sujeito, em Hume, portanto, não é o que liga, não é o princípio. Não é ele o que estabelece as relações, pois não é transcendental à natureza; é ele que, pelo contrário, é ligado, constituindo-se como o próprio conjunto de relações tecidas entre as idéias. Deleuze nos dá uma bela imagem desse processo (1997, p. 100); para ele, a coleção de idéias é como um arquipélago de ilhas, e o que se traça entre elas, as rotas, são as relações. O sujeito é pensado, então, como um mapa, uma cartografia. Essa idéia do pensamento arquipélago permanecerá como uma imagem do pensamento da diferença no decorrer de toda obra de Deleuze. O sujeito é ativado, não é nem passivo nem ativo. Ele é menos o ponto de partida, do que o que se obtêm ao se percorrer determinado trajeto.

Assim, Deleuze espera combater as filosofias do primado do sujeito, e não cometer os equívocos típicos tanto das posições espontaneístas do sujeito (derivadas do cartesianismo), quanto das visões deterministas do sujeito (que têm sua caricatura nos estudos skinnerianos do comportamento operante). O sujeito não pode ser pensado nem como ativo nem como passivo. A questão é a de saber como ele é ativado, ou seja, como, de passivo (coleção de idéias), ele devém ativo (crença, invenção).

Contudo, a questão do conhecimento não é a mais importante para Hume. Mesmo tendo sido aprisionado pela história da filosofia enquanto teoria do conhecimento, o problema humeano não é um problema gnosiológico, é um problema político. Sem dúvida, um dos maiores méritos desse trabalho de

Deleuze é por ênfase nesse aspecto central da obra de Hume. Não apenas se comete erro ao colocar Hume ao lado dos “empirismos de tábula rasa”, que faziam do sujeito apenas um efeito, apenas captando o momento de passividade, mas também ao pensá-lo apenas como um teórico do conhecimento.

A questão de Hume é moral: “(...) antes de tudo, Hume é um moralista, um pensador político, um historiador” (DELEUZE, 2001, p. 26). Ora, a questão que se vê aqui posta é a do móbil da filosofia. De onde provêm as questões que afetam a filosofia? Vêm, segundo o filósofo empirista, do mundo prático, do mundo moral.

(...) para que haja um problema da razão, um problema relativo ao seu domínio próprio é preciso que um domínio escape à razão, colocando-a primeiramente em questão (Idem, ibidem).

Assim, dizia Hume, não é contrário à razão preferir a destruição do mundo a uma arranhadura no dedo. A razão não tem força suficiente para fornecer os motivos da ação, nem mesmo os motivos para se ter tal idéia ou outra. Esses motivos provêm do mundo das paixões, do mundo moral.

Por moral, Hume entende exatamente essa região do pensamento que se encarrega de pensar os afetos humanos e de como eles produzem uma coletividade. Se a questão central do conhecimento era a de como se pode evitar uma extensão desregulada dos princípios da associação, a questão no campo da moral é a inversa. Trata-se de como criar uma totalidade, de como expandir o que Hume chamou de simpatias. A moral diz respeito, portanto, aos princípios da paixão. E aqui se encontra a questão central da subjetividade: o sujeito é constituído em meio aos princípios de associação e na relação destes como os princípios da paixão.

Para Deleuze, a grande questão do empirismo não é o atomismo e a idéia de que nossos conhecimento se organizam por meio dessas partículas mínimas, mas se refere ao associacionismo. Em como se passa de uma idéia a outra, de um fragmento a outro do corpo de uma sociedade.

Ora, para pensarmos isso é preciso, antes de tudo, esclarecer essa noção de simpatia. A simpatia é, para Hume, a base dos laços sociais, do convívio

moral. O que caracteriza o agir moral é poder avaliar uma situação, algo ou alguém, de maneira geral, sem se referir ao nosso interesse em particular. A questão da simpatia é, dessa forma, uma questão prática de ligação com outrem, com os interesses de outrem. A resposta, para a inclusão dos pontos de vista de outrem, é a simpatia, ou melhor, a expansão dela:

(...) o que é que pode nos fazer-nos abandonar sem inferência um ponto de vista que nos é próprio e, 'a uma simples inspeção', fazer-nos considerar um caráter em geral ou, dito de outra maneira, fazer-nos apreendê-lo e vivê-lo como sendo útil a outrem ou a própria pessoa, agradável a outrem ou à própria pessoa? (Idem, 31).

Mas há um paradoxo na simpatia, pois ao mesmo tempo em que ela nos abre para uma amplitude moral, ela não possui nem a extensão nem a quantidade suficientes para se expandir por si mesma. Ela existe e se expande naturalmente, porém, não sem exclusão. A simpatia se expande ao sabor das circunstâncias. Desta forma:

Segundo as circunstâncias, aqueles que amamos são nossos próximos, nossos semelhantes, nossos familiares. Em suma, nossa generosidade é por natureza limitada; o que nos é natural é uma generosidade limitada (Idem, 32).

O reverso dessa generosidade limitada é o caráter parcial de nossa natureza moral, que nos faz tomar por natural, por exemplo, a condenação de pais que, ao invés dos filhos, dão preferência a estranhos. O problema relativo à moral será, portanto, o da difusão da simpatia, sua expansão em direção ao futuro.

Para Hume, há dois equívocos que se devem evitar ao se pensar as questões morais. Primeiro, é conceber o homem como uma criatura meramente egoísta e, segundo, é conceber que o pensamento político acerca de uma sociedade deve ter como princípio esse egoísmo natural do homem, e que seu objetivo é pensar e organizar os meios de contenção ou de restrição desse egoísmo original.

Ora, tanto o princípio quanto a tarefa de uma verdadeira filosofia política



são, pelo contrário, a idéia de que o homem é uma criatura de simpatia, e por esta, como vimos, o filósofo empirista entende a paixão que torna algo próximo; e a tarefa da filosofia política passa ser a tarefa positiva de organizar os meios de expansão da simpatia. Ocorre aqui a composição de outra imagem do que seja a regulação de uma sociedade: a natureza da sociedade passa da restrição dos egoísmos à expansão das simpatias.

De fato, embora as sociedades encontrem tanto obstáculo na simpatia quanto no puro egoísmo, o que, entretanto e absolutamente, muda é o sentido, a própria estrutura da sociedade conforme ela seja considerada a partir do egoísmo ou da simpatia (Idem, p. 33).

De tal maneira que uma filosofia política que tenha como princípio o egoísmo natural dos homens se colocará como meta o estabelecimento dos meios de limitar tal egoísmo; mas, ao se conceber o homem como sendo dotado de simpatia, sendo essa inicialmente restrita, a tarefa muda de natureza e torna-se, agora, a criação dos meios para fazê-la expandir-se. É preciso, portanto, interligá-las, ampliá-las. Daí que o problema moral e social consista em se passar as simpatias reais, que são excludentes, "(...) a um todo real que inclui as próprias simpatias" (Idem, 35).

A tarefa da moralidade é, dessa forma, ultrapassar as particularidades, inventar um todo<sup>135</sup>, um sistema de meios em que se possam realizar e satisfazer tantos meus interesses particulares como os de outrem. Não se trata simplesmente de otimismo ou pessimismo, mas da natureza da sociedade, pois, assim pensa Hume, uma coletividade se forma a partir da expansão das simpatias que, num primeiro momento, se acham restritas aos círculos mais próximos, notadamente a família. A sociedade é pensada agora como artifício, como invenção que possibilita a expansão das simpatias, e não como lei, como restrição, que procede por meio da negação das potências de um sujeito.

Estamos diante de um ponto central do pensamento político humeano. Para Deleuze, o que constitui a riqueza do pensamento de Hume sobre a regulação da sociedade, é que ele é um pensador das instituições, e não da lei.

---

<sup>135</sup> "Um todo só pode ser inventado, assim como a única invenção possível é a de um todo. Essa implicação manifesta a essência do problema moral" (Idem, p. 35-6).

Mas o que é uma instituição? No texto *Instintos e Instituições*, de 1955, Deleuze, retomando de muito perto o argumento de *Empirismo e Subjetividade*, diferencia e relaciona as instituições como obra do homem, e os instintos, como a base genérica da espécie humana.

Instinto e Instituição são termos, afirma Deleuze, que utilizamos para designar, essencialmente, procedimentos de satisfação, ou melhor, são as duas formas organizadas de uma satisfação possível. O que caracteriza o homem é que ele não é um animal de instintos, mas um animal criador de instituições: “o homem não tem instintos, ele faz instituições. O homem é um animal em vias de despojar-se da espécie”.

Há uma relação clara entre instinto e instituição, pois, diz Deleuze, não há dúvida de que a tendência se satisfaça na instituição. Assim, no casamento, a sexualidade; e na propriedade, a avidez. Visando a satisfação do instinto, a instituição é inventada pelos homens como um sistema organizado de meios.

A instituição se apresenta sempre como um sistema organizado de meios. É aí que está, aliás, a diferença entre a instituição e a lei: esta é uma limitação das ações, aquela, um modelo positivo de ação (2006b, p. 29).

Ora essa distinção entre lei e instituição é de fundamental importância para Deleuze, pois ela traz critérios políticos pelos quais podemos avaliar os governos e as formas com as quais as sociedades regulamentam suas relações. Assim, a tirania é concebida como um regime no qual há muitas leis e poucas instituições. Já a democracia é tida como um regime no qual, pelo contrário, há muitas instituições e muito poucas leis<sup>136</sup>.

A discussão de Hume é com as teorias contratualistas, que colocam na base da sociedade a lei. Para o filósofo empirista, a essência da sociedade não é a lei, mas a instituição. Enquanto a lei é fonte de obrigação e limita a ação dos homens, retirando sua força da negação, a instituição é modelo de comportamento, e resulta na expansão da simpatia. Com esse acento na instituição, a sociedade é pensada, dessa forma, como um meio positivo de

---

<sup>136</sup> A partir desse critério de diferenciação entre tirania e democracia, Deleuze define a opressão: “A opressão se mostra quando as leis são aplicadas diretamente sobre os homens, e não sobre as instituições prévias que garantem os homens” (Idem, p. 30).

ampliação das forças do homem (no caso da simpatia), e não como um meio negativo marcado pela restrição (no caso do egoísmo) <sup>137</sup>. Enquanto as teorias contratualistas dão ao meio social um valor negativo, e atribuem às tendências o valor positivo (daí que elas sejam limitadas pela lei), o pensamento político humeano faz do corpo social o princípio positivo e atribui as tendências à falta (no caso da simpatia, é preciso, como dissemos acima, ampliá-la)

Assim, a falha central das teorias contratualistas, que Hume acusa de passarem uma imagem abstrata e falsa da sociedade, é que elas pensam a sociedade a partir do modelo negativo da lei, e o homem a partir dos afetos egoístas. Ao contrário, para Hume, não há uma oposição entre natureza e sociedade, pois: “A natureza só atinge seus fins por meio da cultura; a tendência só se satisfaz por meio da instituição” (Idem, p. 41).

Acontece, contudo, que se é verdadeiro que o instinto ou tendência se satisfaz na instituição, esta não pode ser explicada por aquele. Daí que as mesmas necessidades sexuais que são comuns aos homens, enquanto espécie, não possam jamais servir de explicação para as variadas formas de casamento que encontramos nas diferentes sociedades humanas. Como afirma Deleuze:

Nem o negativo explica o positivo, nem o geral explica o particular. O “desejo de abrir o apetite” não explica o aperitivo, porque há mil outras maneiras de abrir o apetite. A brutalidade não explica absolutamente a guerra; no entanto, ela aí encontra seu melhor meio (Idem, 30).

É preciso estabelecer um critério para distinguir instinto de instituição: falamos de instituições quando estivermos perante processos de satisfação que “não são desencadeados e nem determinados pela tendência que neles está em vias de se satisfazer” (Idem, ibidem). O que caracteriza os instintos do homem é que eles sempre são satisfeitos por meios que lhe são exteriores. Por outro lado, eles nunca são satisfeitos sem serem, nesse próprio processo de satisfação, transformados, refeitos.

---

<sup>137</sup> “Contrariamente às teorias da lei, que colocam o positivo fora do social (direitos naturais) e o social no negativo (limitação contratual), a teoria da instituição põe o negativo fora do social (necessidades) para apresentar a sociedade como essencialmente positiva, inventiva (meios originais de satisfação)” (Idem, p. 29-30).

Eis, portanto, a diferença essencial entre instinto e instituição: teremos uma instituição quando os meios pelos quais a tendência se satisfaz não são determinados por esta, nem pelos caracteres específicos da espécie. É que, para Hume, no homem, a satisfação das tendências só ocorre no que ele chama de tendência refletida, ou seja, na tendência transformada pela instituição. É esse o sentido da instituição, em sua diferença com o instinto: são indissociáveis, mas não se pode reduzir as instituições, a cultura, ao mundo da natureza. Assim, pode Deleuze concluir acerca do pensamento político de Hume:

(...) natureza e cultura, tendência e instituição, fazem tão-somente um, dado que uma se satisfaz na outra, mas fazem dois, pois a segunda não se explica pela primeira (DELEUZE, 2001, p. 46).

Como dissemos, uma instituição é um modelo de ações. Ela é um modo de refletir as tendências, os instintos, os interesses; e, com isso, de dar-lhes um caráter social, coletivo. Eles são expandidos e corrigidos visando à constituição de uma totalidade, pois o que caracteriza o estado natural do homem é sua simpatia limitada. Naturalmente, o homem é um ser parcial, pois suas paixões têm alcance limitado. A questão moral, para Hume, aquela a que uma sociedade madura deveria se dedicar, é a da integração das simpatias parciais.

Se, como vimos, no mundo do conhecimento, o sujeito ultrapassa o dado seja no sentido de que o sujeito não é um dado, seja no sentido de que aquele que conhece sempre vai do que é dado ao que não é dado, a questão da ultrapassagem, no mundo moral, se coloca em outros termos: como ultrapassar a parcialidade natural da simpatia? Como produzir a estima enquanto meio de tornar o longínquo próximo?

Se a razão, como já vimos, é inferencial, se o conhecimento da natureza nunca forma uma totalidade, sendo o papel das regras de correção limitar o delírio da razão, compartimentando o conhecimento; a moral, por sua vez, produz uma totalidade. Eis sua tarefa exclusiva. O problema que habita o coração da moral é o da construção de uma totalidade, de uma difusão das simpatias, pois para que uma sociedade ganhe consistência:

É preciso, de uma maneira artificial, que o mais próximo devesse o mais longínquo e que este devesse o mais próximo. É este o sentido do governo (Idem, p. 47).

Governo e Justiça, nesse mundo empirista humeano, assumem uma nova face. Já que, na prática moral, as partes – os interesses particulares – são exclusivas, elas tendem a se excluir. Inventar uma totalidade para essas partes é exatamente a operação pela qual a parcialidade da simpatia devém estima: a integral das simpatias. A partir dessas idéias, Hume atribui à justiça o papel de ampliação das simpatias e, ao governo, o papel de instrumento para avivar essa expansão, já que a simpatia, por si mesma, não possui força suficiente para se expandir. Ao invés de conceber a justiça como derivada da natureza, Hume a concebe como puro artifício, ou seja, invenção dos homens. Eis a concepção imanente de justiça que interessa a Deleuze em Hume: “A justiça não é um princípio da natureza; ela é artifício” (Idem, p. 40) que os homens devem construir para regular suas práticas.

Se a justiça não é natural, a razão, por sua vez, não é teórica. Espécie de torção dos instintos, a razão é sempre uma razão prática. Hume dá à razão uma nova orientação: a prática; essa é, acima de tudo, a questão da razão. Não há nenhuma questão teórica da subjetividade, como pretende comumente a interpretação tradicional da história da filosofia acerca da filosofia humeana. Também não existe questão teórica do conhecimento, trata-se sempre das práticas que constituem um sujeito e das práticas que este constitui. Daí uma idéia que Deleuze encontrou em Hume, e que será uma de suas marcas mais importantes:

A filosofia deve se constituir como a teoria do que fazemos, não como a teoria do que é. O que fazemos tem seus princípios; e o Ser só pode ser apreendido como objeto de uma relação sintética com os próprios princípios daquilo que fazemos (Idem, p. 151).

Se a idéia da lei, como essência da sociedade, é tão veementemente criticada por Hume, é também porque a lei tem com o mundo da prática uma

relação que se pretende transcendental. Ela tem como pretensão legislar sobre o mundo das práticas, ao invés de ser instituída por elas. Daí que a lei desconheça completamente o valor das circunstâncias na composição do mundo moral. A questão da prática está, para Hume, diretamente ligada à questão das paixões e, estas, às circunstâncias. A noção de circunstâncias é fundamental no empirismo humeano, pois é preciso pensar que são as paixões que dão ao sujeito o seu caráter singular, que lhe dão uma história; caso contrário, sua história seria pura fantasia aleatória. Sem as circunstâncias, sem as paixões que nos ligam a determinado momento da história e que, enfim, dão um significado, uma finalidade às ações, todos os sujeitos seriam iguais. Isso decorre do fato de que os princípios de associação nos garantem que passemos de uma idéia a outra, mas não nos garantem que passemos desta idéia para aquela. De forma que, ao sujeito em sociedade: “(...) a paixão fornece-lhe o conteúdo de uma circunstância, torna possível uma prática e uma moral, e dá à história a sua significação” (Idem, 25).

É preciso ter claro que, para Hume, a razão se situa num mundo moral. A razão é um elemento da moral, e não o seu mestre. Assim, são as paixões que dão à imaginação um sentido, uma direção. Elas estão visceralmente relacionadas com o processo pelo qual a imaginação, a mera coleção aleatória de idéias, devém um sujeito. Sem elas, a imaginação não teria nenhum caminho privilegiado para percorrer: “É por ter paixões que o homem associa suas idéias” (Idem, p. 63).

Um dos pontos originais do pensamento de Hume, apontado por Deleuze, é sua teoria das paixões. Esta distingue entre paixões diretas e paixões indiretas, sendo essas últimas passíveis de serem estendidas, e com isso, de gerarem uma coletividade. As paixões indiretas são essas que se libertam da imediaticidade dor e do prazer, e que, com isso, possibilitam pensar os meios e a finalidade das ações. É no campo das paixões que se situa a possibilidade de fixar um sentido para as ações. A moral, assim, não deriva da razão, mas, sim, dá-lhe um sentido.

Em última instância, no processo pelo qual o sujeito se constitui, o dever sujeito se define como uma seletividade; trata-se de atentar para certas coisas, diz Deleuze. O que as paixões dão ao sujeito é a noção de que certas coisas

ou relações são mais importantes que outras. Como já dissemos, elas colocam para o sujeito as circunstâncias de sua existência e de suas ações. E mais, elas mostram como essas relações são exteriores aos termos, pois nada leva a se passar de uma idéia a outra, exceto as paixões. Daí que o associacionismo seja considerado por Deleuze como o segredo do empirismo.

No mundo da ficção empirista, o sujeito não é concebido como princípio, não é ponto originário. Pelo contrário, ele precisa ser ativado, é preciso que a imaginação devesse ser sujeito, e esse processo, no mundo do conhecimento, implica os princípios do hábito e da experiência, que juntos conseguem limitar a imaginação e seu poder delirante. Já no mundo moral, o sujeito não é tido como naturalmente egoísta, egoísmo esse que a lei deveria limitar, mas como possuidor de uma simpatia limitada que deve ser ampliada pelas instituições. No mundo do conhecimento, a questão é a de como as idéias se associam umas às outras. Mas, no mundo moral, a questão é a de como os homens se associam uns aos outros. A grande força do empirismo, e esse é um dos pontos fundamentais da leitura de Deleuze, está em seu associacionismo, e não no tão falado atomismo, pois o associacionismo não é uma mera teoria de como conhecemos, ele está na base da filosofia política de Hume. Deleuze critica a maneira simplista com que a história da filosofia tratou o pensamento humeano, em especial sua teoria da associação, para ele:

Os manuais de história da filosofia desconhecem o que chamam de associacionismo quando nele vêem uma teoria, no sentido ordinário da palavra, e como que um racionalismo às avessas. (...) O que se denomina teoria da associação encontra sua destinação e sua verdade numa casuística das relações, numa prática do direito, da política, da economia, que muda inteiramente a natureza da reflexão filosófica (DELEUZE, 2006b, p. 211-2).

Assim, emerge a questão central da filosofia política: qual tipo de associação produzir entre os homens? A lei, as instituições? Ora, toda essa problemática que Deleuze encontra em Hume acerca da natureza da sociedade, da importância do mundo da prática para a constituição da natureza humana, de um sujeito inicialmente parcial (fragmento), ao qual se deve inventar uma totalidade, uma sociedade, está no coração da literatura

americana.

Para Deleuze, o problema da constituição da América será o da democracia, entendida como a invenção dos laços entre os fragmentos, entre os sujeitos parciais. Democracia constituída à imagem do mapa que se traça ao percorrer o arquipélago, unindo os fragmentos. Assim, no seio da literatura americana, temos a retomada do problema acerca da invenção de um povo: o que é o americano? O que o define como povo, como sociedade, esse imenso *patchwork* de emigrados? Problema fundamental da democracia. Ora, antes de examinarmos a relação da literatura americana com o problema da democracia, é preciso explicitar melhor as críticas de Deleuze às democracias contemporâneas, inclusive a norte-americana.

#### 4.3 A democracia, os gregos e nós.

Há uma idéia comum da democracia que Deleuze e Guattari combatem com veemência: é a de uma conversação universal, de uma comunicação igualitária entre os amigos. Para eles, os gregos antigos não acreditavam nessa idéia e, antes, submetiam-na a um procedimento irônico. Entre os amigos, o diálogo não tem como princípio a idéia de uma conversação universal, mas, tem como modelo, o campo de batalha:

(...) a idéia de uma conversação democrática ocidental entre amigos não produziu nunca o menor conceito; ela vem talvez dos gregos, mas estes dela desconfiavam, e a faziam sofrer um tratamento tão rude de diálogo, que o conceito era antes como o pássaro – solilóquio – irônico que sobrevoava o campo de batalha das opiniões rivais aniquiladas (os convidados bêbados do banquete) (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 15).

É que a origem grega da filosofia está relacionada com o combate entre os rivais. Na cidade grega, diferentemente dos homens que viviam sob o jugo dos grandes impérios orientais, como na Pérsia ou na Índia, as decisões acerca da vida da cidade dependia de seus cidadãos livres, do concurso de suas opiniões. Daí um problema que se colocava para os gregos e que era



inexistente entre os grandes impérios: Qual será o critério pelo qual os homens podem escolher entre as diversas opiniões que ocorrem na assembléia?

A filosofia platônica, para Deleuze, tem sua origem relacionada com os problemas da cidade grega, da democracia. Seu objetivo principal é servir de critério para a escolha que os homens livres devem realizar. Ela visa a examinar e selecionar os pretendentes à verdade que habitam a cidade. Em meio às opiniões da cidade, a filosofia deve extrair um saber, eis o sentido da dialética. Deve criar uma instância capaz de medir o valor das opiniões oponíveis. Mas nisso, ela corre o risco de se tornar uma discussão interminável e caminhar na direção do estabelecimento de universais da comunicação.

Nos tempos da Grécia antiga, os grandes rivais da filosofia nascente foram os sofistas. Hoje, nos dizem Deleuze e Guattari, a filosofia tem novos rivais que pretendem usurpar sua especificidade: a sociologia, as ciências humanas, depois a epistemologia, a lingüística, a psicanálise, a análise lógica etc. Todos esses saberes buscam se afirmar como a nova linguagem do poder. Contudo, para Deleuze e Guattari, a filosofia tem como tarefa criar conceitos, e não produzir ou conduzir qualquer consenso ou conversação universal. Atualmente, a filosofia se vê atacada por todos os lados, e os pretendentes a ocupar seu lugar se multiplicam:

Enfim, o fundo do poço da vergonha foi atingido quando a informática, o marketing, o design, a publicidade, todas as disciplinas da comunicação apoderaram-se da palavra conceito e disseram: é nosso negócio, somos nós os criativos, nós somos os conceituadores! Somos nós os amigos do conceito, nós os colocamos em computadores. Informação e criatividade, conceito e empresa: uma abundante bibliografia já... (Idem, p. 19).

A filosofia se vê cada vez mais ameaçada, e não se trata apenas da filosofia concebida como tipo de conhecimento específico, mas do pensamento como potência de criação de conceitos, que, como nos dizem Deleuze e Guattari, “são antes meteoritos que mercadorias” (Idem, p. 20). Se não são mercadorias, é porque a filosofia e seus conceitos possuem uma relação tensa com o capitalismo.

Nesse mundo contemporâneo, mundo do capitalismo e da democracia, onde nos é dito, “todo mundo sabe”, no qual se afirma o valor maior da conversação, da troca de opiniões, da comunicação e de seu poder

de democratização, principalmente com a TV, o filósofo se apresenta como “um singular cheio de má vontade”. Ele não gosta de discussões, muito menos de opiniões e de problemas já postos. No lugar de buscar essas opiniões já prontas, de servir de fundamentação para suas pretensões, que hoje não são mais as de se aproximar da verdade, mas de substituí-la, o filósofo foge, cria sua linha de fuga: ele cria conceitos, pois “a comunicação vem sempre cedo demais ou tarde demais, e a conversação está sempre em excesso com relação a criar” (Idem, p. 41).

Contudo, há sempre os que não sabem criticar, aqueles que criticam sem criar, que não admiram o que criticam. São espíritos ressentidos, que não conhecem meio de dar força ao que já passou, e que por isso vivem da crítica negativa contra o novo: eles são “a chaga da filosofia”.

São animados pelo ressentimento, todos esses discutidores, esses comunicadores. Eles não falam senão deles mesmos, confrontando generalidades vazias. A filosofia tem horror a discussões. Ela tem mais o que fazer. O debate lhe é insuportável, não porque ela é segura demais de si mesma: ao contrário, são suas incertezas que a arrastam por outras vias mais solitárias (Idem, p. 42).

O pressuposto dessa idéia de comunicação, de diálogo, é de que a linguagem é um mero meio de expressão, um código neutro, para os sujeitos entrarem em acordo. Nada mais distante da concepção que Deleuze e Guattari desenvolvem acerca da linguagem, como as questões relativas à palavra de ordem, que examinamos no capítulo dois. A linguagem é percorrida por questões de poder, ou seja, por questões não lingüísticas que dizem respeito às forças que compõem um corpo social, mas que, ao mesmo tempo, são inseparáveis da linguagem, só existem pela e na linguagem.

Essa concepção da linguagem neutra, dos iguais que entram em consenso por meio dela, e que compõe a imagem da democracia como sendo a produção do consenso universal, é típico do que Deleuze chama de “bela-alma” (DELEUZE, 2006a, p. 16), que crê na convivência indiferente das diferenças puras, como se não houvesse critério para expressar uma seletividade que pudesse apontar uma hierarquia de valores.

A “bela-alma” apenas vê diferenças por toda parte, e acredita e faz acreditar que se trate de “diferenças respeitáveis, conciliáveis, federáveis, ali

onde a história continua a fazer-se por contradições sangrentas” (Idem, *ibidem*). Ela se comporta, diz Deleuze, como um juiz de paz lançado num campo de batalha, que neste veria tão só mal-entendidos, passíveis de serem mediados por seu poder conciliador. A bela alma tem horror aos conflitos, ela espera poder resolvê-los com a criação de uma grande comunidade de conversação. Ela não quer criar problemas, que apenas solucioná-los.

Daí que é importante não se confundir o reino indiferente das opiniões, a convivência pacífica das opiniões, com a batalha que é o pensamento. Se há algo em comum entre a filosofia e a opinião é que ambas se utilizam da linguagem: ambas, na cidade, tomam a palavra, mas a filosofia dá um uso paradoxal à linguagem, e não por tomar partido das opiniões inverossímeis ou contraditórias:

Se a filosofia é paradoxal, não é porque toma partido das opiniões menos verossímeis, nem porque mantém as opiniões contraditórias, mas porque se serve das frases de um língua standard para exprimir algo que não é da ordem da opinião, nem mesmo da proposição (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 105).

Ela cria, por meio da linguagem, conceitos. Mas se as opiniões pretendem a verdade e não questionam o estatuto desta, a filosofia coloca para os problemas e sua construção outro critério de avaliação. Não é mais o saber e a verdade, o que a inspira; agora, são categorias “como as do Interessante, do Notável ou do Importante que decidem sobre o sucesso ou o fracasso” (Idem, p. 108).

Daí que, nesse mundo das opiniões (a opinião é o reino da reconhecimento, do já sabido) pensar torne-se perigoso<sup>138</sup>, paradoxalmente perigoso, pois, ao mesmo tempo em que pensar suscita a indiferença geral, por questionar os pressupostos implícitos de nossa maneira de pensar e agir, é ameaçador, pois desfaz os portos seguros da opinião e de seus pressupostos. Esses pressupostos são os mesmos da imagem moderna do pensamento, que considera que o principal elemento do pensamento é a verdade, e que no núcleo do pensamento há uma vontade de verdade que levaria o pensador a encontrá-la.

---

<sup>138</sup> “Pensar é sempre seguir a linha de fuga do vô da bruxa. (...) é que não pensamos sem nos tornarmos outra coisa, algo que não pensa, um bicho, um vegetal, uma molécula, uma partícula, que retornam sobre o pensamento e o relançam” (Idem, p. 59).

Contra essa imagem do pensamento e seus critérios, ou pressupostos, Deleuze cria outra, na qual os critérios são imanentes. Não mais a verdade como essência imutável dos seres, como algo além da vida (vida que é pura transformação), mas critérios em que o único valor é o teor da existência: “a intensificação da vida” (Idem, p. 98).

Como afirmam Deleuze e Guattari (Idem, ibidem), não há motivos para se criar critérios transcendententes de avaliação dos modos de existir. Toda forma de vida se avalia em si mesma, de acordo com as intensidades que produz:

Não temos a menor razão para pensar que os modos de existência tenham necessidade de valores transcendententes que os comparariam, os selecionariam e decidiriam que um é melhor que outro. Ao contrário, não há critérios senão imanentes, e uma possibilidade de vida se avalia nela mesma, pelos movimentos que ela traça e pelas intensidades que ela cria, sobre um plano de imanência, é rejeitado o que não traça nem cria.

Nosso problema mudou, em relação ao problema que a filosofia se propunha até então. Nada mais de fundamentar um mundo transcendente a este, e que seria a sua verdade. A tarefa agora é a de acreditar nesse mundo, nesta vida, mesmo que ela tenha se tornado a tarefa mais difícil de hoje, e, por isso mesmo, a mais urgente.

Essa nova imagem do pensamento existe num mundo; não se trata de uma questão abstrata; como vimos mais acima, a filosofia é uma prática: a reviravolta empirista da filosofia foi abrir o pensamento para Fora; exigir essa relação como a mais importante para a constituição do pensamento de se sua tarefa, a produção de conceitos. Ora, esse Fora, Deleuze e Guattari não temem em chamá-lo pelo seu nome próprio: capitalismo. O capitalismo e seu regime de produção de mercadorias, dos sujeitos dessa produção e da sociedade que suporta e efetiva esse regime. Esse é o fora com que nos deparamos hoje, e que nos faz pensar, nos violenta e nos faz pensar. Não há outra condição para o pensamento.

O que faz do capitalismo um verdadeiro problema para a filosofia é que nele se faz apelo a uma desterritorialização de caráter imanente. “Só o Ocidente estende e propaga seus focos de imanência” (Idem, p. 127), diferentemente dos antigos regimes despóticos orientais, que organizavam

suas sociedades por via da sobrecodificação dos fluxos; as sociedades capitalistas, em sua diversidade de efetivações, operam desterritorializando todos os fluxos, sem fazer apelo a nenhuma transcendência, pelo menos não inicialmente. Os limites, no capitalismo, se tornam imanentes, mas, como reverso desse movimento, sempre conjurados.

Não há, porém, para os autores, uma continuidade entre a democracia no capitalismo e a democracia tal como foi inventada e vivida pelos Gregos; contudo, há uma retomada, a retomada de uma linha quebrada. Assim,

Não é uma continuação da tentativa grega, mas uma retomada, numa escala anteriormente desconhecida, sob uma outra forma e com outros meios, que relança todavia a combinação do qual os gregos tiveram a iniciativa, o imperialismo democrático, a democracia colonizadora (Idem, ibidem).

Ou seja, a democracia contemporânea esta marcada pelo pertencimento a um agenciamento específico, bem diferente daquele pelo qual se organizou a democracia grega, o escravismo. Trata-se, agora, do capitalismo e das relações que ele possibilita entre os diferentes povos, entre as diferentes nações que se relacionam entre si, e também da maneira com que essas se relacionam com seu próprio povo e consigo mesmas. De alguma forma, os gregos antigos criaram um plano de imanência entre eles. Para Deleuze e Guattari, os gregos, no passado, tinham o plano de imanência, mas não tinham os conceitos que serviriam para construir as reterritorializações necessárias à sua formação social. Nós, por nossa vez, temos os conceitos, mas não mais o plano.

E por que isso? Porque o capitalismo, apesar de não proceder como as antigas formações sociais, que apelavam para uma transcendência que pudesse ordenar a sociedade, não leva essas desterritorializações ao absoluto, mas as rebate sobre regimes sociais que têm como objetivo bloquear esses processos. Deleuze e Guattari exprimem aqui sua crítica a nossas democracias modernas. A desterritorialização relativa do capitalismo se reterritorializa sobre o Estado Nacional Moderno, sob suas diferentes formas atuais, e "(...) culmina na democracia, nova sociedade de irmãos, versão capitalista da sociedade dos amigos" (Idem, p. 128).

Para Deleuze e Guattari, não há estado democrático universal, há somente diferentes reterritorializações: tais como a francesa, a alemã e a inglesa. Ora, para eles, os franceses nunca conseguiram criá-la, essa nova sociedade dos irmãos, presos demais ao *cogito* como verdade primeira, e à lei como princípio da regulação social. Já os alemães, não tiveram melhor sorte, gdevido à “sua mania de fundar”. Só os ingleses e seu mundo em arquipélago, seu mundo de ficção científica (mundo empirista), conseguiram criar algo de novo. Em relação a franceses e alemães, dizem Deleuze e Guattari, eles são nômades. Mas, continuam os autores, é na América que culmina a revolução democrática e que se constitui a retomada do antigo projeto grego: a nova sociedade dos irmãos.

O capitalismo na América reativa, sem sombra de dúvidas, o mundo grego, ele se organiza como a nova Atenas. O homem do capitalismo é, assim, o novo Ulisses: por um lado, no Leste (Rússia), ele é o Proletário autóctone e, por outro, no Oeste (EUA), ele é o Emigrado estrangeiro. Nesses pólos, socialismo e pragmatismo reativam os sonhos de uma sociedade de irmãos ou camaradas, o sonho do homem democrático:

Nos dois pólos do ocidente, a América e a Rússia, o pragmatismo e o socialismo representam o retorno de Ulisses, A NOVA SOCIEDADE DE IRMÃOS ou de CAMARADAS que retomam o sonho grego e reconstitui a ‘dignidade democrática’ (Idem, p. 129).

Daí que, para eles, o laço que une a filosofia moderna ao capitalismo seja do mesmo tipo que aquele que unia a filosofia antiga à Grécia: “a conexão de um plano de imanência absoluto com um meio social relativo que procede também por imanência” (Idem, ibidem). Contudo, assim como a relação da filosofia antiga com a Grécia era problemática, assim é com a filosofia moderna e o capitalismo, ou assim deveria ser, “(...) para o bem da filosofia moderna, esta não é mais amiga do capitalismo da que a filosofia antiga era da cidade” (Idem, ibidem).

A filosofia moderna deve estar atenta para o traço fundamental do capitalismo: nele, a única coisa de caráter universal é o mercado e sua axiomática. Os direitos do homem, enquanto direitos que se colocam como transcendentem à sociedade, não se contrapõem ao seu regime.

Os direitos não salvam nem os homens, nem uma filosofia que se reterritorializa sobre o Estado democrático. Os direitos do homem não nos farão abençoar o capitalismo (Idem, p. 139).

Assim, se a filosofia se reterritorializa sobre o conceito, não é o do Estado Democrático e o de sua conversação e comunicação universais. É preciso outra forma, uma forma do futuro: criação de uma nova terra e de um novo povo. Isso porque a democracia não instaura essa nova forma, pois ela é o empreendimento do homem por excelência. Essa criação é um ato de resistência, de resistência ao nosso presente, visando à composição de uma forma outra que não mais a do Homem, a do europeu colonizador, cuja democracia é a do mercado e a dos direitos do homem, do “imperialismo democrático”. Democracia do capital, cujo modo de funcionamento transforma toda pluralidade do mundo em cifras econômicas: democracia da homogeneização. Nesse mundo do capitalismo e da democracia:

Não nos falta comunicação, ao contrário, nós temos comunicação demais, falta-nos criação. Falta-nos resistência ao presente. A criação de conceitos faz apelo por si mesma a uma forma futura, invoca uma nova terra e um povo que ainda não existe (Idem, p. 140).

A europeização a que os povos da América, da África, da Ásia e da Oceania vêm sendo submetidos, desde os primeiros passos do capitalismo, não representa a afirmação possível da autonomia desses povos, muito menos sob a forma da imposição da democracia: uma democracia colonizadora. De forma que, para Deleuze e Guattari, é a história do capitalismo, de sua expansão e imposição em diferentes partes do globo, que impede o devir dos povos assujeitados. Isso porque as democracias são sempre regimes de maiorias e um devir é sempre algo que se subtrai à maioria; todo devir é, como vimos, sempre minoritário. Não há devir-homem; o homem é a forma, por excelência, que faz impedimento a todo devir.

O ato de criação, pelo qual se combate a forma Homem, majoritária, não é da ordem da comunicação. A comunicação é transmissão de informação; e uma informação, como vimos no capítulo três, é um conjunto de palavras de ordem. De forma que, para Deleuze e Guattari, quando informamos, dizemos o

que queremos que deve ser acreditado. A informação é, em última análise, o próprio sistema de controle. É esse o uso da comunicação em nossas sociedades capitalistas; elas não são mais sociedades disciplinares, mas, agora, sociedades de controle. O que pode a obra de arte contra isso? Será que a resposta é a produção de uma contra-informação? De qualquer forma, sociedade disciplinar ou sociedade de controle, elas são formas de organização social cuja mola propulsora é o surgimento do capitalismo e seu modo específico de produção, tanto de mercadorias como de subjetividade.

Se hoje se cantam, como afirmaram Deleuze, as alegrias de um capitalismo triunfante, desde o fracasso sangrento do socialismo, o mercado é também um fracasso: a revolução americana também não deu certo. E, assim, confunde-se a defesa da liberdade com uma conversão aos ditos valores do mercado:

A situação atual é muito confusa. Tende-se a confundir a conquista das liberdades e a conversão ao capitalismo. É duvidoso que as alegrias do capitalismo sejam suficientes para liberar os povos. Canta-se o fracasso sangrento do socialismo, mas não se tem coragem de considerar um fracasso seja o estado do mercado mundial capitalista, com suas sangrentas desigualdades, que o condiciona, sejam as populações colocadas fora do mercado, etc. Há muito tempo a 'revolução' americana fracassou, bem antes da soviética<sup>139</sup> (DELEUZE, 2003, p. 355).

Mas porque a revolução americana teria dado errado, por que ela não conseguiu efetivar seu projeto de democracia? O que teria acontecido? Falávamos, algumas páginas acima, da relação entre a literatura americana e a questão da formação do povo americano, de sua democracia. Retomemos essa discussão.

#### 4.4 A experiência americana da escrita

Em "Whitman", texto de *Crítica e Clínica*, encontramos a seguinte afirmação de Deleuze acerca do caráter fragmentário da escrita literária norte-americana e do problema da criação de uma totalidade: os americanos dão um novo sentido e um novo desenvolvimento a uma das idéias mais caras ao

---

<sup>139</sup> A tradução é nossa.



empirismo humeano, as relações são exteriores aos seus termos. Essa idéia implica, no campo da moral, que sua tarefa mais alta é a da criação dessas relações, tendo de ser, portanto, instauradas, inventadas.

No início desse maravilhoso texto, Deleuze aponta para o caráter fragmentário da escrita americana e o relaciona com o caráter fragmentário da própria América: nação de federações, nação de fragmentos. O próprio americano é um fragmento, emigrado que se destaca da grande totalidade européia. O que os europeus possuem de forma inata, o sentido da totalidade, deve ser inventado na América, assim como a Europa precisa reconhecer e inventar seus fragmentos.

Não é que o europeu não tenha a experiência do fragmento, mas que para ele tal experiência está condicionada pela perda da totalidade, seja pela reflexão trágica seja pela experiência do desastre. O que caracteriza o problema da formação do americano e de sua literatura está no caráter espontâneo que tem, para ele, a experiência do fragmento. O que caracteriza o americano, diz Deleuze, “não é o fragmentário, mas a espontaneidade do fragmentário” (1997, p.67). É a própria América, nesse período de sua constituição como povo independente, que é espontânea e fragmentária. E a experiência do escritor americano é a experiência da América. Daí seu desafio muito especial, enquanto sociedade e enquanto literatura: a invenção de uma totalidade, de uma federação, de, para usar a expressão belíssima de Whitman, construir uma “nação proliferante de nações”.

Se o fragmento é inato ao americano, é porque a própria América é feita de Estados federados e de diversos povos imigrantes (minorias): por toda parte há coleção de fragmentos, assediada pela ameaça de Secessão, isto é, da guerra (Idem, 68).

A luta pela Independência, a experiência da guerra civil, todo esse mundo americano marcado pela convulsividade marcará também a poesia americana: “A experiência do escritor americano é inseparável da experiência americana, mesmo quando ele não fala da América” (Idem, ibidem). A literatura americana, literatura em fragmentos de uma nação de fragmentos não seria, pergunta Deleuze, a literatura menor por excelência, na qual, como vimos a

respeito de Kafka, não há história privada que não seja ao mesmo tempo uma história coletiva? E não é a obra fragmentária americana exatamente um agenciamento coletivo de enunciação?

Literatura menor, agenciamento coletivo de enunciação e o escritor como um homem do povo, e não um indivíduo excepcional ou gênio, eis os traços, para Deleuze, da escrita americana, da escrita de Walt Whitman: o poeta da América e de sua democracia<sup>140</sup>.

Mas, não é só a sociedade, é a própria Natureza que é concebida por Whitman como uma imensa coleção de fragmentos que a poesia deve colher e selecionar, entre esses fragmentos amostras, o poeta torna-se um colecionador. É na construção da frase de Whitman, fragmentar, que Deleuze encontra o desafio dos americanos de encontrar uma maneira de escrever diferente dos ingleses, de levar a língua inglesa aos seus limites, de tensioná-la para fazê-la falar desse novo mundo: “É uma frase quase louca, com suas mudanças de direção, suas bifurcações, rupturas e saltos, seus estiramentos, germinações, parênteses” (DELEUZE, 1997, p. 69). Se, como observava Melville, os americanos não têm a obrigação de escrever como os ingleses, é porque, diz Deleuze, é preciso que eles desfaçam a língua inglesa, produzam uma linha de fuga, tornem o inglês uma língua convulsiva, assim como o é a própria América. É a convulsividade, a turbulência, que está no coração da América.

Whitman era movido por uma visão de revolta libertadora, um jogo caótico de interesses e idéias capazes de balançar as limitações de um simples bom governo e de arrastar toda a sociedade à sua órbita libertadora. (...) Turbulência, afirmava ele, é o sangue da vida da democracia; é uma contrapartida para o simples governo, um solvente em que se dissolvem as leis e a própria história (ZWEIG, 1988, p.38-9).

Percebe-se, assim, que o problema da América será o da democracia entendida como a invenção dos laços entre os fragmentos, em meio à convulsividade da vida democrática. Como inventar relações que aproximem os fragmentos, mas que não os façam escravos, nessa proximidade? Daí, como já falamos, que o americano retome o problema do

---

<sup>140</sup> “Democracia! / Junto a você, ao alcance da mão/Há agora uma garganta/que infla e canta com alegria”. (WHITMAN, 1983, p. 21-2).

empirismo inglês, e o retome no momento mesmo em que se liberta da Inglaterra, em que tem que se inventar como nação.

A questão, então, é como criar essa totalidade. Contudo, por vezes, Whitman se deixou levar por sua herança européia, e acreditou na existência de um todo anterior às próprias partes<sup>141</sup>. Mas, como afirma Deleuze, é quando Whitman fala à sua maneira e em seu estilo que ele invoca a necessidade de criar esse todo que não pré-existe às partes. Todo paradoxal, porque surge depois dos fragmentos e não pretende totalizá-los. Criar essas relações entre os homens, entre estes e a Natureza, é o objeto maior da poesia de Whitman, da própria literatura americana:

O objeto da literatura americana é pôr em relação os aspectos mais diversos da geografia dos Estados Unidos, Mississippi, Rochosas e os Prados e suas histórias, lutas, amor, evolução (DELEUZE, 1997, p. 70).

A idéia mestra do empirismo, a da exterioridade das relações aos termos, é retomada pela poesia de Whitman e percorre sua concepção da Natureza, assim como suas idéias acerca das relações dos homens com esta, e dos homens entre si. A Natureza é, em si mesma, não um todo que se anteciparia às partes, mas decorre das correlações que se estabelecem entre suas partes. Ela é devir, e não uma forma. Na Natureza, processos como os de comensalidade e convivalidade são exatamente essas relações entre os fragmentos. Assim, afirma Deleuze: “A natureza é inseparável de todos os processos de comensalidade, convivalidade, que não são dados preexistentes, porém se elaboram entre os vivos heterogêneos” (Idem, p. 71), criando um tecido de relações moventes.

E, nas relações que o homem traça com seus semelhantes, será preciso também, criar essa totalidade. É nessa esfera que Whitman acredita que o homem alcança a mais elevada relação humana: a camaradagem. Ela foi, por excelência, o problema mais alto de sua poesia. Para Deleuze, a concepção de camaradagem de Whitman é mais que a simples junção de interesses em função do conjunto de uma situação. Ela assume toda essa

---

<sup>141</sup> Esse panteísmo de Whitman foi duramente criticado D. H. Lawrence. Para ele, Whitman recaía no erro das gerações anteriores de escritores americanos: acreditar que a simpatia é uma aceitação incondicional de tudo que existe, como se o fato de estar vivo não implicasse exatamente seletividade.

importância “em função dos traços particulares, das circunstâncias emocionais e da ‘interioridade’ dos fragmentos envolvidos” (Idem, ibidem). Foi dessa forma que Whitman concebeu os laços entre os homens nos hospitais, durante a Guerra Civil americana. Ele acreditava na América como a nação do companheirismo, dos camaradas, onde tudo conflui, Natureza e História, para criá-la<sup>142</sup>.

A camaradagem é, como diz Deleuze, a variabilidade que produz a relação entre as diversas variáveis da Natureza e da História. Ela possibilita a criação de uma totalidade aberta, que vai ao encontro de seu Fora, pois os termos não possuem dentro de si próprios as relações, elas estão no Fora, na exterioridade.

É a grande estrada, a Estrada Aberta de que falava em Whitman em seus cânticos, na qual homens e mulheres se encontram sem identidade prévia alguma. “Seja você quem for venha comigo viajar”, assim se dirigia em seus poemas ao novo homem, o americano. A camaradagem era o laço maior que ele podia conceber entre os homens comuns, sua virtude própria. Virtude esta que ele atribuía à própria democracia e que, na América, alcança sua maior concretização no ideal da sociedade dos camaradas, o sonho revolucionário americano.

Sonho malgrado, diz Deleuze, bem antes que o sonho soviético. Tal observação de Deleuze mostra o quanto este, em suas análises da literatura americana, via os problemas mais marcantes de nossa atualidade. Não podemos nos esquecer que *Crítica e Clínica* é publicado em 1993, período marcado pela queda do muro de Berlim e do fim do comunismo soviético, como oposição ao mundo capitalista. O texto acerca de Bartleby é de 1989, mesmo ano da queda do muro. Nesses textos, Deleuze tece sua crítica ao sonho americano da democracia, da sociedade dos camaradas.

Ora, é no texto sobre Bartleby que essa crítica ganha, ao nosso ver, seu aspecto mais contundente. Assim, é preciso tratar agora de saber que personagem é esse e o que lhe aconteceu. Mas, acima de tudo, saber como esse personagem põe à prova a experiência americana da invenção de suas

---

<sup>142</sup> “Hei de plantar o companheirismo/Denso como o arvoredos a margear/Todos os rios da América,/E ao longo das margens dos grandes lagos/E pelos prados todos/Farei cidades inseparáveis/Um com os braços nos ombros das outras/Com o bem humano amor dos camaradas” (WHITMAN, 1983, p. 61-62).

relações, e leva ao máximo as duas qualidades da literatura americana: “a espontaneidade ou o sentido inato do fragmentário; a reflexão das relações vivas sucessivamente adquiridas e criadas” (DELEUZE, 1997, p. 72).

#### 4.5 Bartleby e o sonho americano da sociedade dos camaradas

De quem se trata? Bartleby, o escriturário. Sabe-se pouco dele; o narrador da novela, o advogado que o acolherá, não conhece sua história. Bartleby aparece como que do nada, e morre sem deixar nada além das lembranças que o advogado mesmo narra, sem nunca conseguir constituir uma história com início, meio e fim. Não que a pequena novela sofra da ausência dessa estrutura; é o próprio Bartleby que foge, que faz fugir essa estrutura. Ele é o sem história, o celibatário, como dirá Deleuze, em seu texto “Bartleby ou a fórmula”. Examinemos a análise de Deleuze e como essa personagem concentra em si os problemas mais caros à literatura americana.

Logo no início de sua análise, Deleuze expressa mais uma vez sua recusa em conceber a literatura como representação do mundo e em tomar a metáfora como principal mecanismo da linguagem. Bartleby não é nem uma metáfora do escritor, como também não é um símbolo. A linguagem não é metafórica, ela tem como elemento central de seu funcionamento a função palavra de ordem. E veremos que é em relação a essa função, na recusa dela, que Bartleby ganhará todo seu esplendor. Ele é literal, como Deleuze acredita que seja todo texto cômico: “Só quer dizer aquilo que diz, literalmente” (Idem, p. 80). E o que Bartleby diz, é: “Preferiria não” [I would prefer not to]. Essa é a fórmula de sua glória.

Deleuze passa, então, a analisar o funcionamento dessa fórmula. Ela parece, inicialmente, remeter a algum maneirismo ou solenidade do personagem, no modo de expressar-se. Em inglês, a fórmula de Bartleby, apesar de soar estranha, não é incorreta gramaticalmente. Ela parece, diz Deleuze, ser uma espécie de exercício no limite da linguagem, da gramática. Seu término bruto, NOT TO, não deixa claro o que está sendo recusado. É uma espécie de função-limite da linguagem, ela está no limite do funcionamento

gramatical da língua<sup>143</sup>. E, para Deleuze, ela tem a mesma força, cumpre o mesmo papel que uma fórmula agramatical, apesar de sintaticamente correta.

É que, como vimos, a análise deleuziana busca no que o escritor faz à linguagem o critério da potência de sua escrita. Interessa a Deleuze o procedimento do escritor. E a fórmula de Bartleby terá para ele esse valor de procedimento: “Apesar de sua construção normal, ela soa como uma anomalia” (Idem, p.81).

Durante a narrativa, Bartleby usará sua fórmula várias vezes, no total, dez vezes, algumas com pequenas variações, mas todas com o mesmo efeito devastador. Bartleby não prefere isso a aquilo; ele simplesmente não prefere. Não apresenta, como diz de si mesmo, nenhuma particularidade. Não há nada que possa vir a ocupar o lugar de objeto de sua preferência. E essa fórmula termina por se espalhar por todo seu entorno.

A fórmula germina e prolifera. A cada ocorrência, é o estupor em torno de Bartleby, como se se tivesse ouvido o Indizível ou o Irrebatível. E o silêncio de Bartleby, como se tivesse dito tudo e de chofre esgotado a linguagem (Idem, p.82).

Não é simplesmente Bartleby que silencia, é a própria linguagem que se esgota. Ele leva a língua a um uso intensivo, uso que, como vimos, Deleuze e Guattari chamam de menor. Uso paradoxal da linguagem, uso transcendental, como dizia Deleuze em *Diferença e Repetição*, no qual a língua não obedece mais ao regime do senso comum, no qual todas as faculdades convergem para a reconhecimento. Regime no qual a língua é regida pela gramática. A linguagem, com Bartleby, ultrapassa seu uso ordinário de designação ou de expressão, e chega ao silêncio, diz o Indizível, fala o Silêncio. Mas não é o silêncio anterior à fala, preparatório, mas um silêncio posterior, de quem já disse tudo.

Nesse meio, diz Deleuze, a loucura só aumenta. Não apenas a de Bartleby, mas a de todos ao redor dele. “Não há dúvida, a fórmula é arrasadora, devastadora, e nada deixa subsistir atrás de si” (Idem, ibidem). Mas por quê? Por um lado, é contagiosa. De repente, todos, no escritório, deixam-se levar por ela e acabam-na adotando. Mas o mais importante, por

---

<sup>143</sup> O que Deleuze está chamando, aqui, de gramatical, remete ao funcionamento maior da língua, a seu funcionamento enquanto palavra de ordem.

outro lado, é que ela produz um efeito muito especial sobre Bartleby. Após pronunciar a fórmula, ele vai cada vez mais abdicando de suas funções no escritório. No início, ele apenas anuncia a fórmula a respeito do cotejamento das cópias de documentos feitas pelos ajudantes; depois, essa recusa atingirá também a própria feitura das cópias. Ele não coteja e, depois, não copia mais. A recusa de um (cotejar), tornará o outro impossível (copiar). Ela, na verdade, impossibilitará qualquer ação.

A fórmula bloco tem por efeito não só recusar o que Bartleby prefere não fazer, mas também tornar impossível o que ele fazia, o que supostamente preferia fazer (Idem, *Ibidem*).

Diz Deleuze que esta fórmula é impiedosa, pois recusa tanto um preferível como um não-preferido. Ela cria uma zona de indiscernibilidade entre esses dois pólos do querer. Nela, ele encontra, não uma vontade de nada, pois Bartleby não prefere nada fazer a algo fazer; ao contrário, ele, simplesmente, exprime um nada de vontade<sup>144</sup>. A estratégia de sobrevivência de Bartleby é nunca preferir algo, para não ser logo considerado um inútil; o que ele recusa é o mundo da ação. Bartleby, a passividade pura: “Ser enquanto ser e nada mais”, pura potência da inação.

(...) Pressionam-no a dizer sim ou não. Mas se ele dissesse não (cotejar, sair...), se ele dissesse sim (copiar), seria rapidamente vencido, considerado inútil, não sobreviveria. Só pode sobreviver volteando num suspense que deixa todo mundo à distância (Idem, *Ibidem*).

Bartleby, assim como vimos acerca de Kafka, não propõe um caminho, uma via por meio da ação ao anunciar sua fórmula. Ele não é um agitador social, não prega nenhuma utopia. Ao contrário, ele recusa qualquer ação, como se dissesse que a verdadeira recusa passa por questionar o valor da ação, ou melhor, de um mundo onde a ação tornou-se o critério para a linguagem. Aqueles que falam por falar, ou que falam incorretamente ou de forma estranha, de forma que suas palavras não se alicercem no mundo da ação são considerados loucos ou deficientes; de qualquer forma, indignos do

---

<sup>144</sup> “Eu preferiria nada a algo: não uma vontade de nada, mas o crescimento de um nada de vontade. Bartleby ganhou o direito de sobreviver, isto é, de permanecer imóvel e de pé diante de uma parede cega” (Idem, p. 83).

convívio com os outros humanos normais, que fazem um uso ordinário da linguagem. Triste destino de muitos, triste fim de Bartleby, que também conhecerá a realidade dos excluídos e morrerá num manicômio. Mas, será Bartleby um louco? Será sua fórmula uma expressão psicótica?

Para Deleuze, como dissemos, essa fórmula tem valor de procedimento. Como já vimos nos capítulos anteriores, o procedimento de um escritor é seu estilo, é o modo de construir na linguagem uma “espécie de língua estrangeira”. Não se trata de um dialeto, nem de uma fala regional, mas de uma ruptura com a língua *standard*, língua do poder e oficial. E, pergunta Deleuze, se toda obra prima da literatura instaura uma língua estrangeira dentro da língua *standard*, qual obra, portanto, não traz em si mesma um vento de loucura ou um sopro psicótico? Tal como em Brisset ou Roussel, na França, ou como em Wolfson<sup>145</sup>, o estudante esquizofrênico de línguas, na América, a loucura não é psicológica, mas procedimento que arrasta a língua materna para seu limite.

Não é notadamente nisso que consiste a vocação esquizofrênica da literatura americana, fazer escorrer assim a língua inglesa à força de derivas, de desvios de subtração ou de adições sintáticas (por oposição à língua *standard*)? Introduzir um pouco de psicose na neurose inglesa? Inventar uma nova universalidade? (Idem, p. DELEUZE, p. 84).

Nesse procedimento, três elementos se encadeiam: 1- determinado tratamento da língua; 2- o resultado desse tratamento, que cria uma língua estrangeira dentro da língua oficial; e 3- arrastar a linguagem para seu Fora, fazê-la dizer o indizível: silêncio ou música. Todo grande escritor, para Deleuze, opera tais transformações em sua língua materna<sup>146</sup>. Daí que, ele afirme que, entre aqueles que se consideram escritores, poucos o são<sup>147</sup>. O escritor não é uma identidade prévia ao processo de escrita, ao contrário, ele é o que sobra desse processo.

---

<sup>145</sup> Sobre a relação entre procedimento e loucura ver o texto de Deleuze (1997) sobre o escritor Louis Wolfson: “Louis Wolfson ou o procedimento”.

<sup>146</sup> “Para escrever, talvez seja preciso que a língua materna seja odiosa, mas de tal maneira que uma criação sintática nela trace uma espécie de língua estrangeira e que a linguagem inteira revele seu fora, para além de toda sintaxe” (DELEUZE, 1997, p. 16).

<sup>147</sup> “Considerando-se todos esses critérios, vê-se que, entre todos os que fazem livros com intenções literárias, mesmo entre os loucos, são muito poucos os que se podem dizer escritores” (Idem, ibidem).



Se Melville, com sua narrativa acerca de Bartleby, não possui um procedimento específico para desfazer a língua inglesa, a fórmula de Bartleby lhe serve de equivalente. Seu objetivo é óbvio, diz Deleuze; é cavar uma língua estrangeira na língua inglesa e “(...) confrontar toda a linguagem com o silêncio, fazê-la cair no silêncio” (Idem, p. 84).

O que importa é que a fórmula é arrasadora. A análise deleuziana segue as tentativas do advogado de compreender os motivos desse efeito. Para o advogado, toda linguagem tem pressupostos ou referências. Não é o que ela designa, mas o que lhe permite exercer tal função. No uso ordinário da língua, uma palavra sempre pode substituir outra, completá-la ou criar alternativas. Assim, ela pode designar coisas, situações ou ações. Esses são os pressupostos explícitos da linguagem, suas convenções objetivas. Mas há mais, há os pressupostos implícitos da linguagem, convenções subjetivas, outro tipo de pressuposto. Assim, não há apenas palavras que indicam atos ou coisas, há “atos de fala” que organizam a situação, ao invés de simplesmente designá-las:

Ao falar não só indico coisas e ações, mas já realizo atos que asseguram uma relação com interlocutor segundo nossas situações respectivas: mando, interrogo, prometo, rogo, emito ‘atos de fala’ (sprech act) (Idem, p. 85).

No capítulo anterior, vimos como esse conceito de “ato de fala”, desenvolvido por Austin, ajuda Deleuze e Guattari a construir uma imagem da linguagem que a tire do jugo da representação. A linguagem não representa o mundo, ela dá ordens. A verdadeira natureza da linguagem é a palavra de ordem e seu duplo estatuto de sentença de morte e de linha de fuga. Ora, o que Bartleby põe em falência com sua fórmula é exatamente o sistema da palavra de ordem, do uso ordinário da linguagem, que possibilita o duplo registro dos atos de fala, que são auto-referenciais (pois “eu efetivamente mando quando digo ‘ordeno-lhe’”) e das proposições constatativas sobre os objetos ou estados de coisas.

Não só a fórmula leva Bartleby a parar de trabalhar (cotejar ou copiar) e a ficar parado, mas desarticula os atos de fala e põe abaixo os pressupostos implícitos da linguagem, pelos quais um patrão deve ordenar e

um empregado obedecer, pelos quais um homem promete ou um amigo faz perguntas. A recusa de Bartleby poderia ser interpretada como a atitude de um rebelde ou de um revoltado; ele teria um papel social, se, no lugar de sua fórmula, ele preferisse algo, se dissesse sim ou não; mas ele apenas repete, “preferiria não”. Ele desfaz completamente o campo da ação, arrasando com a lógica dos pressupostos na qual toda linguagem se baseia, deixando o advogado tomado de terror ao perceber que Bartleby é um puro excluído e que nenhuma situação social pode traduzi-lo. Não há esperança para ele.

Mas há algo mais, pois, ao cortar a linguagem de qualquer referência, Bartleby passa a fazer parte do grande cortejo de homens sem referência que o século XIX virá nascer e que o século XX expandirá. Como afirma Deleuze (1997, p. 86):

Bartleby é o homem sem referências, sem posses, sem propriedades, sem qualidades, sem particularidades: é liso demais para que nele possa se pendurar uma particularidade qualquer. Sem passado nem futuro, é instantâneo.

O século XIX, com o capitalismo industrial e seu mundo de máquinas e homens esmagados nos grandes centros urbanos, é um mundo mecanizado que vê surgir um novo homem, um Homem do futuro. E esse novo homem, num novo messianismo, ora é tomado como o Proletário, ora como o Americano. A literatura americana estará vinculada à emergência desse novo Homem, ela fará seu canto, como fez Whitman, daí sua extrema importância para Deleuze. Não há literatura como a americana, que tenha feito se si mesma o discurso e o anúncio desse homem do futuro. A pergunta de Deleuze será, então, a seguinte: será que essa relação entre o advogado e Bartleby indica possibilidade de algum devir? “Poderá Bartleby conquistar o lugar de seus passeios?” (Idem, p. 87). Será, portanto, a América a nova terra onde finalmente ele poderá passear ao ar livre?

É preciso, então, examinar o que se passa entre eles, que tipo de laço se constitui e que une esses dois homens americanos. Para Deleuze, o advogado e Bartleby estabelecem entre si uma espécie de pacto. O advogado recebe este homem em sua porta e resolve contratá-lo, não se sabe muito bem por que. Ele acaba de receber uma promoção e resolve fazer de Bartleby, esse

homem sem referência, um homem de confiança, na verdade, *seu* homem, que lhe deveria tudo. Contudo, esse estranho pacto consistia em Bartleby copiar, próximo de seu chefe, sem vê-lo, mas escutando-o. A ruptura do pacto se dá quando o advogado pede a Bartleby que saia de seu lugar e venha cotejar cópias com os outros funcionários do escritório. Nesse momento, o pacto se quebra e Bartleby pronuncia sua arrasadora fórmula, que desmontará todos os pressupostos pelos quais a linguagem é um meio de suporte da sociedade. Essa ruptura contamina todos e põe tudo em fuga, inclusive o próprio advogado, que abandona seu escritório, amedrontado, deixando Bartleby para trás. No final, é o advogado que parece tomado por alguma loucura.

Será, então, que o laço que se estabelece entre eles é um laço de identificação? Para Deleuze, um processo de identificação apresenta três elementos, que, por vezes, se alternam ou se permutam: 1 - uma forma, imagem ou representação, retrato ou modelo; 2 - um sujeito, ao menos virtual e; 3 - os esforços desse sujeito para se amoldar a essa imagem ou representação, com todos os riscos que essa caminhada traz, seja a neurose ou o narcisismo. Tal processo:

Mobiliza uma função paterna em geral: a imagem é por excelência a imagem do pai, e o sujeito é um filho, mesmo se as determinações se intercambiam. O romance de formação, poderíamos igualmente chamá-lo de romance de referência, oferece numerosos exemplos (Idem, p. 89).

O romance americano, diferenciando-se do romance inglês, desmonta esta estrutura do romance de formação. Ao invés da narrativa se compor ao redor das vicissitudes pelas quais um indivíduo surge, ganhando suas referências por meio da identificação paterna, ela agora traça os caminhos pelos quais o indivíduo adentra em regiões inumanas, em direção ao “mistério de uma vida não humana informe”. Muitas vezes, diz Deleuze, os romances de Melville parecem inicialmente com os romances ingleses, mas é apenas para dar, no seu desenvolvimento, lugar a um sujeito descentrado que participa de um imenso patchwork, colcha de retalhos, que se expande ao infinito.

Sempre ocorre algo que faz fracassar a identificação paterna, que a enlouquece, e lança o sujeito à deriva. Assim, há o pacto rompido entre o

advogado e o escriturário, e a conseqüente explosão de linhas de fugas que dispersa a todos. Trata-se da passagem do romance de formação inglês, com sua linha de identificação paterna e suas conseqüentes neuroses, para o romance americano, com sua vocação esquizofrênica, de várias vozes sem pai: Como afirma Deleuze (1997, p. 89), em Melville: “Tudo começava à inglesa, mas continua-se à americana, segundo uma linha de fuga irreversível”.

O romance americano acaba, então, por desfazer qualquer referência paterna, levando o sujeito ao encontro de forças não humanas, mais obscuras e ambíguas, tal como Melville o faz em *Moby Dick*. Assim como na pequena novela sobre o escriturário, também nesse grande romance há um pacto, uma escolha maldita entre o capitão Ahab e a baleia branca. No lugar de narrar as aventuras pelas quais ele se torna o que é, o romance narra seu processo de demolição, de desaparecimento na perseguição da baleia branca; ela, que é, como afirmava Lawrence, a pura encarnação das potências inumanas.

A relação que se estabelece, portanto, é bem diferente da identificação neurótica com o pai. Agora, já não há mais uma forma com a qual o sujeito possa contar como pólo de identificação, mas traços de expressão que se emancipam a qualquer forma e que impedem qualquer identificação paterna. É dessa maneira que procede a fórmula de Bartleby, ela contamina a todos, ao mesmo tempo em que faz fracassar a palavra do advogado, a palavra paterna acolhedora. “Preferiria não”, a fórmula agramatical, atua “destituindo o pai de sua palavra exemplar, tanto quanto o filho de sua possibilidade de reproduzir ou copiar” (Idem, p. 90).

Se não há forma como pólo identificatório, também não há sujeito. Entre eles, forma-se uma zona de indiscernibilidade, de ambigüidade, na qual os termos se desfazem, e se relacionam não por meio de uma filiação, mas pela criação, diz Deleuze, de uma aliança “contra-natureza”, onde humano e inumano não se distinguem mais. Salta-se de um reino a outro, sem se respeitar as semelhanças. Se ainda há alguma identificação, ela se tornou psicótica, e libera um devir, “uma livre identificação do homem e da mulher” (Idem, p. 91), assim como entre os homens e a natureza. Mas além de não possuir mais imagem nem sujeito, a psicose faz funcionar o que era mais caro para Melville, a função de universal fraternidade. Diz Deleuze:

É que (...) a psicose persegue seu sonho, assentar uma função de universal fraternidade que já não passa pelo pai, que se constrói sobre as ruínas da função paterna, supõe a dissolução de toda imagem de pai, segundo uma linha autônoma de aliança e vizinhança que faz da mulher uma irmã, do outro homem um irmão (Idem, ibidem).

Na psicose, há a presença do sonho americano, a sociedade dos irmãos. Nela, temos um novo tipo de identificação, que procede agora por meio de três novos elementos: o Traço de expressão, a Zona de indiscernibilidade e a Função de universal fraternidade. Mas quem são Bartleby e o advogado, que entram nesse processo de identificação louca? Por que se forma essa zona de indiscernibilidade entre eles? E mais, como nesse processo vemos se delinear a própria trajetória da formação da América, de seu povo e de sua democracia?

É certo que não é na condição de figuras históricas que encarnam determinado papel social, que eles interessam a Deleuze, mas enquanto figuras estéticas. Bartleby não interessa enquanto escriturário, mas por ser um tipo. É que há, em Melville, diz Deleuze, três tipos de personagens. Em primeiro lugar, os demônios, como o capitão Ahab, que são a expressão de uma vontade de nada. Assim, temos o capitão Ahab, a quem só importa perseguir Moby Dick, destruí-la, assim como a si mesmo. Mas há também, em segundo lugar, as naturezas angelicais, como Bartleby, que são a expressão de um nada de vontade, “preferiria não”. Contudo,

(...) ainda que os dois tipos se oponham em todos os sentidos, uns traidores inatos e outros traídos por essência, uns pais monstruosos que devoram seus filhos, os outros, filhos abandonados sem pai, eles freqüentam um mesmo mundo e formam alternâncias (Idem, p. 92-3).

Se há entre eles uma aparente oposição, há também um laço profundo que os une, ambos são seres da Natureza primeira. Talvez eles sejam a mesma criatura, apenas com os pólos invertidos de mais e menos. A natureza primeira é pura potência, e não organiza nenhuma forma, não conserva nada, nem obedece a nenhum esquema da razão, é pura imprevisibilidade: é a Vida, que, como diz Deleuze, não precisa ser justificada, “é a vida que justifica” (Idem, p. 94).

Nada mais distante do romance americano, assim como do romance russo, que a construção de personagens lógicos e psicologicamente coerentes. As Naturezas primeiras não se pautam por nenhuma lógica, como a vida, elas não precisam ser justificadas. Esses personagens só sobrevivem suspensos no vazio, desafiando toda lógica e toda psicologia<sup>148</sup>.

Ao lado dessas Naturezas primeiras, há um terceiro tipo de personagem: é o profeta. São aqueles que percebem os seres de natureza primeira, mas sendo eles de natureza segunda, defensores das leis divinas e humanas, têm com os primeiros uma relação ambígua. Eles, sob a máscara paterna, ao mesmo tempo, expressam duas identificações, uma “com o inocente, por quem sentem um amor verdadeiro, mas também como o demônio, visto que rompem o pacto com o inocente que amam” (Idem, p. 93). Explica-se, assim, o comportamento do advogado; ele cumpre ali o papel de profeta, faz o pacto com Bartleby, quer torná-lo seu homem de confiança, mas também rompe com este pacto e leva aquele à morte.

Bartleby, assim como Ahab, é um Original. É que os personagens melvilianos também podem ser classificados como Originais, ou então como notáveis ou particulares. As naturezas primeiras, demoníacas ou originais, são os Originais, e os profetas, como o advogado ou Ismael, o narrador de Moby Dick, a testemunha da demolição de Ahab, são simples personagens particulares. Os Originais, seres de Natureza primeira, transbordam qualquer forma, não obedecem às leis gerais da vida ou da língua, eles exprimem o que Deleuze chama de uma vitalidade não-orgânica, destróem os organismos, a natureza segunda, conservadora.

Cada Original é uma Figura solitária que extravasa qualquer forma explicável: lança flamejantes dardos-traços de expressão, que indicam uma teimosia de um pensamento sem imagem, de uma questão sem resposta, de uma lógica extrema e sem racionalidade. Figuras de vida e de saber, sabem algo inexprimível, vivem algo insondável (Idem, p. 96).

---

<sup>148</sup> “O romance inglês, e ainda mais o romance francês, sentem a necessidade de racionalizar, ainda que nas últimas páginas, e a psicologia constitui sem dúvida a última forma do racionalismo: o leitor ocidental espera a última palavra” (Idem, ibidem). E, em contraponto ao romance europeu, “O ato fundador do romance americano, o mesmo que o do romance russo, consistiu em levar o romance para longe da via das razões e dar nascimento a esses personagens suspenso no nada, que só sobrevivem no vazio, que conservam seu mistério até o fim e desfiem a lógica e a psicologia” (Idem, ibidem).

Bartleby é o que Deleuze chama de uma Figura estética<sup>149</sup>, ele libera uma sensação que arrebenta qualquer forma do vivível ou do dizível. Essa sensação é que dispara o pensamento sem imagem, a teimosia desse pensamento. É o singular cheio de má vontade, aquele que recusa o que todo mundo sabe. Bartleby, o Americano, tem uma aliança com o Idiota russo.

Acontece de os Originais serem inseparáveis das personagens particulares, do mundo da natureza segunda. Eles exercem nesse mundo seus efeitos, têm como função revelar a imperfeição das leis, a mediocridade dos seres de segunda natureza e a mascarada, a grande farsa que é esse mundo. Os profetas serão as testemunhas desses seres originais, farão a narrativa de seus feitos, guardarão seus vestígios. Mas um grande romance não comporta mais de um original, assim como os romances medíocres apenas possuem criaturas particulares. É como se não fosse possível reunir demônios e anjos a não ser tecendo uma intriga, um conflito entre eles. O desafio do romancista está, portanto, em criar outro laço, em manter juntas essas Figuras<sup>150</sup>: demônios e anjos.

O objetivo maior da obra de Melville é, dessa forma, para Deleuze, reconciliar os originais, mas também reconciliá-los com as criaturas de segunda natureza, reconciliar o humano com o inumano. Para atingir isso, é preciso dissolver a função paterna, pois “não há bons pais”. O Advogado é uma prova do fracasso da função paterna, da caridade e da filantropia, “é preciso que caia a máscara do pai caridoso”, só assim as Naturezas primeiras cumprem seu papel e a humanidade pode ser salva. Melville será um crítico da caridade cristã, assim como da filantropia paternal; o laço que deve unir os homens não é uma filiação, mas uma aliança que produz um devir ilimitado e uma nova universalidade:

Liberar o homem da função de pai, fazer nascer o novo homem ou o homem sem particularidades, reunir o original e a humanidade, constituindo uma sociedade dos irmãos como uma nova universalidade. Na sociedade dos irmãos a aliança substitui a filiação e o pacto de sangue, a consangüinidade. O homem é efetivamente o

---

<sup>149</sup> “Melville dizia que um romance comporta uma infinidade de caracteres interessantes, mas uma única Figura original, como o único sol de uma constelação do universo, como começo das coisas, ou como um farol que tira da sombra um universo escondido: assim o capitão Ahab, ou Bartleby” (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 88).

<sup>150</sup> Esse desafio, Deleuze também o vê como o problema maior dos trípticos do pintor Francis Bacon.

irmão de sangue do homem, e a mulher sua irmã de sangue: é a *comunidade dos celibatários*, segundo Melville, arrastando seus membros num devir ilimitado (Idem, p. 97-8).

Comunidade de celibatários, eis a idéia de América de Melville. Mas é possível a constituição de tal comunidade de homens e mulheres sem pai? “Só existem pais monstruosos e devoradores, e filhos sem pai, petrificados”. Como resolver esse problema, “o mais elevado problema”? Como vimos a respeito do conceito de literatura menor, esse problema não é individual, mas diz respeito à coletividade, a um povo, ou antes, a todos os povos. Não é um fantasma edipiano, mas um verdadeiro programa político. Trata-se de conquistar o lugar dos passeios dos celibatários, esse lugar é a América.

O Americano, diz Deleuze, é o filho de um pai reduzido a migalhas, ele se libertou da função paterna inglesa. Ele é o filho de todas as nações. Desde sua Independência, os debates acerca do caráter do Estado americano, de sua federação, visam a criar uma sociedade compatível com a vocação esquizofrênica americana. Não a constituição da nação à imagem do pai inglês, mas a sociedade de irmãos, “federação de homens e bens, uma comunidade de indivíduos anarquistas” (Idem, p. 98). De forma que, se o homem é irmão do homem, se é digno de confiança, não é por pertencer a uma nação, por possuir uma filiação, nem por ser proprietário ou acionista, mas por ser simplesmente Homem, sem particularidades. Esse homem, que “tem consciência de si sob os traços de uma ‘dignidade democrática’”, dignidade está que considera todas as particularidades como manchas de ignomínia, que apenas despertam angústia ou compaixão.

No século XIX, esse homem sem particularidades é o proletário. Ele é o *homo tantum*, simplesmente homem, sem propriedades, futuro homem comunista da sociedade dos camaradas, sem pátria nem patrão. Mas é também o Americano. Ao lado dos proletários de todos os países, desterritorializados, temos os Emigrados de todas as nações. Ambos constituem ideais e tentativas de constituir uma sociedade sem a ameaça da lei paterna das antigas sociedades européias monarquistas. Desse modo, diz Deleuze, “o messianismo do século XIX tem duas cabeças e se exprime tanto no *pragmatismo* americano como no socialismo finalmente russo” (Idem, p. 99).



Para entender o pragmatismo e toda sua potência é preciso considerá-lo como uma das tentativas de criar um novo mundo, um novo homem e uma nova forma de pensar. Ao contrário da filosofia européia, que se realiza com o Espírito paterno que tudo totaliza, ou o crânio que possui seus ossos soldados uns aos outros, a filosofia pragmatista americana é como um arquipélago, um conjunto de ilhas, fragmentos cuja unidade só existe depois dos fragmentos. É um muro de pedras livres, não cimentadas, em que cada elemento tem seu próprio valor, mas está em relação constante com os demais. Tais fragmentos e suas relações flutuantes compõem outra imagem a Verdade. Nessa nova imagem:

(...) cada elemento vale por si mesmo e no entanto tem relação com os demais: isolados e relações flutuantes, ilhas e entre-ilhas, pontos móveis e linhas sinuosas, pois a Verdade tem sempre "bordas retalhadas" (Idem, p. 100).

A sociedade americana se estrutura como uma capa de Arlequim. Os americanos são os grandes inventores da colcha de retalhos, é a invenção americana por excelência, um novo modo de vida. Os americanos e seu pragmatismo levam à máxima potência o pensamento empirista inglês e seu anti-princípio, a de que as relações são exteriores, independentes, dos termos; de forma que o grande segredo de uma sociedade é, então, criar uma forma de associação, um agenciamento concreto, que corresponda à potência desse pensamento e a sua efetivação.

#### 4.6 América: verdade e confiança

Ao lado dessa imagem do homem do arquipélago, o americano é também o homem da "confiança". No lugar do conhecimento, os homens colocam a crença, não num além desse mundo, mas nesse mundo aqui. O pragmatismo tem como seus dois princípios o arquipélago e a esperança. Sua questão central é a seguinte: "Como deve ser a comunidade dos homens para que a verdade seja possível?" Sua resposta: verdade e confiança ("truth and trust").

O problema da verdade é uma das questões originárias da filosofia, e como tal, não tem em Deleuze um valor periférico. Nesse ponto, o pragmatismo americano reencontra um tema caro à filosofia deleuziana. Deleuze o retoma a partir das críticas à verdade e ao homem verídico, que constituem um dos temas fundamentais do pensamento de Nietzsche. Mas é preciso deixar logo claro que a crítica de Deleuze não se assenta em nenhum tipo de afirmação, pura e simples, da existência de múltiplas opiniões. Já vimos que o que constitui a filosofia em sua origem, na Grécia, já era buscar um meio de selecionar, entre as opiniões, qual delas era a verdadeira, ou, pelo menos, a que mais se aproximaria do verdadeiro. Todo o problema da Democracia aí se assentava. Não cabe, portanto, ao filósofo, a afirmação das opiniões, de seu direito à existência. Como, então, procede a crítica deleuziana da verdade, e como ela se vincula ao problema da América e de sua literatura?

Primeiramente, a crítica de Deleuze em relação à verdade não diz respeito ao conteúdo, não se trata de uma crítica do tipo “cada um com sua verdade”, manifestando uma variabilidade que se referiria ao conteúdo. Ela diz respeito a uma potência do falso, que substitui e destrona a forma do verdadeiro. A forma do verdadeiro é o modelo, é o critério pela qual a “verdade de cada um”, a opinião, é julgada.

É Nietzsche quem produz esse deslocamento da crítica da verdade, baseada em sua transformação de conteúdo, por uma crítica que ponha ênfase na forma da verdade. Ele substitui, sob o nome de vontade de potência, a forma do verdadeiro pela potência do falso, a pura metamorfose. Segundo Deleuze, o projeto nietzschiano busca resolver a crise da verdade: é possível aos homens conhecer a verdade, ou estamos condenados à variabilidade dos conteúdos? Nietzsche quer resolver essa crise de uma vez por todas, “em proveito do falso e de sua potência artística, criadora” (DELEUZE, 2005, p. 161).

É preciso explicar uma das características mais importantes desse conceito de potência do falso. Contrariamente à forma do verdadeiro, que é unificante, que tende à identificação de um personagem, a seu processo de descoberta ou à sua coerência própria, a potência do falso não é separável de uma irreduzível multiplicidade. Daí que a potência do falso sempre se expresse por meio de uma série ou cadeia de falsários.

No mundo da potência do falso, substitui-se a identidade Eu= Eu, que está na base da forma da verdade, pelo “eu é um outro”. Assim, “a potência do falso só existe sob o aspecto de uma série de potências, que estão sempre se remetendo e penetrando umas as outras” (Idem, p. 164) <sup>151</sup>, de tal forma que, ele, o falsário, seja inseparável de uma cadeia de falsários, e esteja sempre se metamorfoseando num outro. Nesse mundo, não há forma imutável, mas apenas devir: “Um devir, uma irreduzível multiplicidade, as personagens ou as formas valem agora apenas como transformação uma das outras” (Idem, p. 177).

Ora, para Deleuze, na literatura e na filosofia, os dois maiores textos que desenvolveram tais cadeias de falsários ou séries de potências foram o último livro do *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche e o romance de Melville, *O vigarista*. No livro de Nietzsche, encontramos as diversas figuras do homem superior, um verdadeiro desfile deles, culminando com o homem verídico. Em Melville, essa cadeia de falsários levará até o Grande Cosmopolita, uma das derradeiras formas do homem superior, e a toda cadeia de falsários que dele emanam.

O homem superior, diz Deleuze, se apresenta sob várias formas, mas há algo de comum a todas elas: é que formam uma série de falsários, são potências do falso que remetem a si mesmas, pois não há modelo verdadeiro: “Mesmo o homem verídico é um falsário já que oculta os motivos pelos quais quer o verdadeiro, sua sombria paixão em condenar a vida” (Idem, p. 116).

Ora, quem é o homem superior? Ele, acima de tudo, se coloca como o homem verídico, é o homem que habita um mundo verdadeiro. Mas, diz Deleuze, não é o homem verídico que pressupõe um mundo verdadeiro; é, pelo contrário, o mundo verdadeiro que exige como condição o homem verídico, um homem que quer a verdade. Contudo, há algo de sombrio nesse homem verídico, pois ele tem móveis estranhos, como a vingança, “como se ele escondesse em si outro homem” (Idem, p. 168).

A questão “quem?”, posta por Nietzsche, não reclama pessoas, diz Deleuze, mas forças e querereres. Essas forças e querereres, em certo arranjo, formam tipos. Um desses tipos é o homem superior, marcado pelo espírito de

---

<sup>151</sup> “O falsário será, portanto, inseparável de uma cadeia de falsários nos quais ele se metamorfoseia” (Idem, ibidem).

gravidade, pelo pesadume, pelo gosto de carregar fardos, pelo desprezo pela terra, e pela a impotência para rir e brincar; eis o espírito de vingança.

Em Nietzsche, essa teoria do homem superior é uma crítica da mistificação mais perigosa do humanismo: a pretensão do homem superior de levar a humanidade à perfeição, ao acabamento. Mas esse homem, que pretende desfazer todas as alienações e recuperar o ser total do homem, desconhece que não sabe o que significa afirmar. Ele faz da afirmação uma caricatura, e a confunde com carregar um fardo, “confunde a afirmação com o esforço de seus músculos tensos” (DELEUZE, 1997, p. 115). O homem superior acredita que afirmar é carregar, é atrelar-se ao que é. Ao contrário, para Nietzsche, afirmar é descarregar, desatrelar, livrar o que vive de seu peso. No lugar do peso dos valores superiores, é preciso criar novos valores, leves.

O homem superior é, enquanto tipo, a combinação da vontade negativa com a força reativa. A vontade de potência, segundo Nietzsche, pode ter duas tonalidades, podendo ser afirmativa ou negativa; já as forças se distinguem segundo suas qualidades: ação ou reação. Nihilismo acrescentado à má consciência e ao ressentimento, eis os traços fundamentais do homem superior. Ele invoca o conhecimento para lidar com a vida, mas seu conhecimento é apenas o disfarce de sua moralidade, que consiste no empreendimento de negar a vida, de domá-la, de esmagá-la sob o peso das forças reativas. De forma que, no homem superior, “os produtos do nihilismo é que se fazem carregar, as forças reativas é que carregam” (Idem, p. 116).

O homem verdadeiro, diz Nietzsche, não quer nada mais que julgar a vida, ele exige um valor superior, um bem, que possa permitir que ele a julgue. Não importa a qual preço, ele quer julgar e isso porque ele vê na vida um mal, um erro a ser expiado. Há aqui o que Nietzsche considerava a origem moral do conceito de verdade. Contra essa concepção moral da verdade e da vida que deve ser julgada, Nietzsche, assim como Melville, luta contra o sistema de julgamento, afirmando que não há valor superior à vida, que ela não tem que ser julgada, e muito menos justificada. Ao contrário, a vida é possuidora de uma inocência, ela possui a inocência do devir, que está além de bem e mal. Por toda parte há apenas as metamorfoses do falso, que substituem a forma do verdadeiro. A importância de Nietzsche está, para Deleuze, em romper com a forma da verdade para substituí-la pelas potências da vida.

Ora, ao pretender abolir o mundo da verdade, Nietzsche também pretende dissolver com ele o mundo das aparências. Com a morte do homem verídico, afirma Deleuze, morre todo modelo de verdade, ela desmorona. Se não há julgamento, se não há verdade, mas apenas potência do falso, não há mundo das aparências:

Elevando o falso à potência, a vida se libertava tanto das aparências quanto da verdade: nem verdadeiro nem falso, alternativa indecível, mas potência do falso, vontade decisória (Idem, p. 176).

Para Deleuze, esse conceito de potência do falso equivale ao de vontade de potência, cunhado por Nietzsche. A vontade de potência é a vida mesma enquanto potência do falso, ou seja, a vida sem verdade (modelo), mas também sem aparência. Segundo o filósofo francês, tal conceito pode ser compreendido como o poder de afetar e de ser afetado, de um sujeito, um ser, uma sociedade. Tal conceito, para ser devidamente compreendido, diz respeito à relação de uma força com as outras ao seu redor. É preciso ter claro que uma das condições para compreender essa idéia de força é que toda força só existe em relação a outras, e é no jogo de embate e de composição com essas outras forças que uma força adquire sua tonalidade e qualidades específicas.

É importante, além disso, ressaltar dois pontos: o primeiro é que tal poder de afetar e de ser afetado está sempre preenchido; o segundo é que tal preenchimento ocorre de maneira variável, de acordo com as forças em jogo. Em suma, vida e forças tornam-se sinônimos: “Na vida tudo é questão de forças” (Idem, p. 171). Mas, se a vida não deve ser mais julgada; se, de alguma forma, todo ser está sempre com seu poder de ser afetado e de afetar preenchido; como avaliar os seres em jogo, sem se utilizar do espírito de vingança, cuja história (que é a história do niilismo) demonstra a inventividade da espécie humana em criar meios de julgar a vida?

(...) não se trata de julgar a vida em nome de uma instância superior, que seria o bem, a verdade; trata-se, ao contrário de avaliar qualquer ser, qualquer ação e paixão, até qualquer valor, em relação à vida que eles implicam (Idem, p. 172).

Se a vida não vai ser julgada a partir de um critério exterior a ela, é preciso definir o novo critério. E tal critério é a vida mesma, ou melhor, a

qualidade das forças que compõem uma vida, um modo de pensar e de sentir. No homem superior, no homem verídico, são as forças esgotadas e que não mais se metamorfoseiam que estão em ação; por isso, o que ele quer dominar é a vida. No lugar do espírito de vingança e de seu sistema de julgamento, Nietzsche nos traz a inocência do devir e o afeto como avaliação imanente para combater o valor superior, a verdade ou o bem, como transcendentos. Substitui-se o “Julgo”, pelo “gosto”, ou então, pelo “detesto”.

Mas tal avaliação, que Nietzsche dizia estar além de bem e mal, não pressupõe que não haja bom e mau. É ela, simplesmente, não os sobrepõe, não fazendo equivaler bem e bom, mal e mau. O bom é vida emergente, ascendente, que sabe se transformar, que é potência de metamorfose constante, de acordo com as forças com que se depara. Já o mau, é a vida esgotada, decadente, mas que é ainda capaz de se propagar. Nada é transcendente à vida, e não há mais verdade numa vida esgotada que numa vida em ascensão, porque, diz Deleuze: “só há devir, e o devir é a potência do falso da vida, a vontade de potência” (Idem, p. 173.) De forma que, se não há mais julgamento, mesmo assim há critérios para distinguir os falsários entre si, pois, como afirma Deleuze: “Nem tudo se vale, e nem todos os falsários são falsários no mesmo grau de potência” (Idem, p. 177).

Como vimos mais acima, longa é a cadeia dos falsários; ela, diz Deleuze, vai do homem verídico ao artista. O homem verídico faz parte, assim, da série que ele mesmo pretendia negar. Ele invoca um mundo verdadeiro, mas é esse próprio mundo verdadeiro que o supõe. Contudo, esse mundo verdadeiro é um mundo inacessível e, portanto, inútil; só lhe serve de instrumento para julgar essa vida. Por trás de todo homem verídico há, assim, um falsário. Mas este não pode ser reduzido ao simples copiadador, nem a um mentiroso, esclarece Deleuze, pois, e esse é o deslocamento fundamental na crítica nietzschiana da verdade, o que é falso não é mais a cópia, mas o modelo mesmo. O modelo, em si, é falso, pois já não é mais modelo de nada, nem segue nenhum, ele já não tem mais medida, é puro simulacro.

A crítica deleuziana do copiadador e do falsário, não passará, portanto, pelas instâncias do verdadeiro e de sua forma, não terá o verdadeiro como modelo. Mas, antes, repreenderá a ambos pelo gosto exagerado pela forma, sintoma de uma vida empobrecida:

O que podemos repreender nos falsários tanto quanto no homem verídico é o gosto exagerado pela forma: eles não tem o sentido de potência das metamorfoses, apontam para um esgotamento do impulso vital, para uma vida empobrecida (Idem, p. 178).

É que só o artista criador eleva a potência do falso a um grau em que esta se efetua não mais na forma, mas na transformação, no puro devir louco sem medida nem forma. Não há nada a copiar nem a imitar, nem verdade nem aparência, o artista é o criador de verdade, enquanto criação do Novo, ou seja, de algo que não tem modelo.

Se não há verdadeiro nem falso, se o falso já está incluído no modelo, nem por isso torna-se impossível distinguir entre suas diferentes figuras, de forma que não haverá apenas uma série de falsários, mas uma hierarquia. Contudo, e essa é a grande crítica de Nietzsche ao Homem superior, ele não será última forma da potência do falso, pois vimos como ele desconhece o que seja uma verdadeira afirmação, vimos como ele se acredita forte por carregar muito peso e por assumi-lo sem contestação. O Homem superior, assim como o falsário, não é uma figura nobre, mas exprime um estado vil das forças<sup>152</sup>. Enquanto o falsário imita uma forma considerada verdadeira, o artista verdadeiro cria formas. Para Deleuze (Idem, 121):

É como o falsário em pintura: o que ele copia do pintor original é uma forma determinável tão falsa quanto às cópias; o que ele deixa escapar é a metamorfose ou a transformação original, a impossibilidade de atribuir-lhe uma forma qualquer, em suma, a criação (Idem, p. 120).

Ora, o homem superior é uma manifestação da potência do falso; portanto, da vida, mas do mais baixo grau da vontade de potência, pois nele ela é apenas um querer dominar a vida, tornando-a doente, um querer esmagá-la sob o peso dos valores humanos. Mas o artista criador não é um falsário, um homem superior, pois descarta a verdade para ser puro devir, pura potência de transformação. O falsário ainda acredita na verdade, pelo menos quer imitar-

---

<sup>152</sup> De acordo com Deleuze (Idem, 121): A vontade de potência é como a energia; chama-se nobre aquela que é apta a transformar-se. São vis ou baixos, aqueles que só sabem disfarçar-se, travestir-se isto é, tomar uma forma e manter-se numa forma sempre a mesma.

lhe a forma. O artista criador, pelo contrário, é a pura “virtude que dá”, ou a criação de possibilidades de vida, sem modelos a copiar.

O Homem verídico, o falsário e o artista criador fazem parte da mesma série, mas nem por isso deixam de exprimir diferentes estados da vida: sua ascensão ou degenerescência. É no último, no artista criador, que a potência do falso atinge seu máximo. Mas, sabe Deleuze, essa potência do falso é frágil, e está sempre sob a ameaça de homens verídicos ou falsários, incapazes de levar o falso à sua potência, presos demais ainda à forma. O criador e sua potência do falso não passam de uma chance minguada contra os poderes estabelecidos e de sua vontade de verdade, contra o niilismo. Há sempre muitos riscos, pois:

(...) o niilismo pode vencer, a vida esgotada apoderar-se do Novo desde seu nascimento, e formas já feitas podem petrificar as metamorfoses, reconstituir modelos e cópias. Frágil é a potência do falso (...) Mas está é a única oportunidade para a arte e a vida, a chance nietzschiana, melvilliana... (Idem, p.179).

Ora, todo esse cortejo de falsários, de homens verídicos, de artistas criadores, de um novo mundo que se constitui e de todo risco que esse mundo corre, já é, desde seu nascimento, a própria América, e o americano, uma experiência: o novo homem. Mas, como afirmamos mais acima, ao lado dessa verdade que não tem modelo, que é potência do falso, temos a confiança como o laço social entre os novos homens. O pragmatismo, nesse sentido, estabelecerá duas frentes de combate: contra as particularidades que opõe o homem ao homem, e contra o Todo ou o Universal como fusão das almas que se realizaria em nome do grande amor ou da caridade. O que pode servir, então, pergunta Deleuze, para criar esse novo laço sem particularidades, mas também sem nenhum Todo que tudo absolva na indistinção? É exatamente a “originalidade”: “um som que cada um emite”, “um ritornelo no limite da linguagem”, e tais definições nos levam a pensar nos conceitos de palavra de ordem e de agramaticalidade. Já sabemos o quanto Deleuze coloca no núcleo desses conceitos sua relação com o campo social. É a fórmula de Bartleby.

Todavia, embora, essa originalidade implique no encontro com outra originalidade, entre elas não se estabelece o que D. H. Lawrence chamou de moral da salvação e da caridade, a moral típica européia, mas uma moral da



vida. É o aporte democrático da literatura americana: a estrada aberta e os contatos de homens sem referência, sem particularidades, originais que aí se encontram. O risco é sempre o de se deixar levar por alguma concepção do Todo anterior a esses contatos; risco que, como vimos, estava no âmago da obra de Whitman.

Essa idéia de uma integração completa do homem com o seu entorno, sem nenhuma seletividade nas conexões, é severamente criticada<sup>153</sup> por Lawrence. Ela encontra-se como motivação central da obra de Walt Whitman. Para Lawrence, Whitman pensou a relação do homem com o cosmo de forma totalitária, ele teria deixado de perceber que a vida é, antes de tudo, seletividade:

A diferença entre a vida e a matéria está em que a vida e as coisas vivas, os seres vivos, tem o instinto de se afastar prontamente de alguma matéria, de ignorar olímpicamente a massa de quase toda a matéria, e de se virar apenas para certas parcelas de matéria cuidadosamente escolhidas. Quanto a idéia de todos os seres vivos se reunirem irremediavelmente numa grande bola de neve - bom a maior parte dos seres vivos passa a maior parte do tempo a fugir da imagem, do cheiro ou do restante dos seres vivos (LAWRENCE, 1994, p. 10).

A conectividade não é, dessa forma, desprovida de certo grau de escolha, de decisão, mesmo que não seja a consciência que escolhe, mas um corpo.

Eu só sei que o meu corpo nem por sombras gravita em torno de tudo o que vejo ou conheço. Verifico que sou capaz de apertar a mão de algumas pessoas. Mas na maioria nem com uma longa vara tocava (Idem, ibidem).

O que Lawrence critica aqui é pensar que a idéia de conexão ou de primado da exterioridade das relações tem algo a ver com a produção de uma imensa identificação de tudo com todos, com a idéia de uma fusão. Ao contrário, Lawrence não aceita a imagem do amor fusional. Ele deve ser princípio de diferenciação, de produção de diferenças. Não se trata da identificação de um Eu com o mundo, de uma fusão, mas da fragmentação do

---

<sup>153</sup> É importante lembrar que, em relação aos escritores americanos, Lawrence tinha estabelecido a seguinte tarefa: “livrar o romance americano do artista americano” (LAWRENCE, 1956, p. 11).

Eu no seu encontro com o mundo. Nada de identidade única nem de fusionabilidade com o outro.

Contudo, foi o próprio Whitman quem, primeiramente, construiu uma moral da vida contra uma moral da salvação, baseada em “(...) uma moral da alma viver sua a vida e não de se salvar” (Idem, p.26). Contra o Amor fusional e sua outra máscara, a Caridade indiscriminada, Lawrence coloca a simpatia como afeto principal, mas simpatia que é um sentir com, e não um sentir por. Tal conceito de simpatia vem ao encontro do conceito humeano, que, como vimos, é o afeto central de sua filosofia política e de sua concepção de sociedade organizada por instituições, tal como o lê Deleuze.

É na estrada larga da vida - onde uma alma se encontra com várias outras, e tem as mais diferentes simpatias por estas, apresentando sempre uma infinidade de tons<sup>154</sup> - que homens e mulheres expandem sua simpatia. E não há aqui nenhuma distinção entre a alma e o corpo, mas entre a alma-corpo e o Eu, mente ou espírito:

Não sou eu quem guia minha alma até ao céu. Eu é que sou guiado pela minha alma ao longo da estrada larga, que todos os homens percorrem. Por conseguinte, tenho que aceitar os seus impulsos mais fundos de amor, ou de ódio, ou de compaixão, ou de desagrado ou de indiferença. E tenho de ir para onde ela me leva, pois os meus pés, os meus lábios e o meu corpo são a minha alma. Eu é que tenho de submeter-me a ela (Idem, ibidem).

Essa alma que vive uma moral da vida é a alma dos Originais de que falava Melville. Só eles, diz Deleuze, podem constituir uma verdadeira fraternidade, uma verdadeira simpatia, uma verdadeira confiança. Ela, essa fraternidade, só começa com a morte do Pai ou de Deus. Ao pedido de confiança de Bartleby, o advogado respondeu assumindo a máscara do pai caridoso. É o verdadeiro risco que corre a sociedade dos irmãos: o retorno do Pai.

Se a democracia americana é a sociedade dos irmãos, ela é, portanto, construída sobre as ruínas da função paterna inglesa, sobre as ruínas da lei (imagem do pai) e de sua identificação neurótica. Ela se constitui pela

---

<sup>154</sup> “A simpatia do amor, a simpatia do ódio, a simpatia da simples proximidade, todas as subtis simpatias da alma incalculável, desde o ódio mais azedo até o amor mais apaixonado” (LAWRENCE, 1994, p. 34).

substituição da lei pela instituição, único laço possível entre os irmãos. A ameaça, portanto, o “único perigo é o retorno do pai” (DELEUZE, 1997, p. 102). Por trás das sociedades dos irmãos, há “os pais que retornam monstruosos, enquanto os filhos sem pai recomeçam a morrer” (Idem, ibidem).

Antes mesmo de Lawrence, diz Deleuze, Melville e Thoreau já tinham diagnosticado o mal americano: a autoridade paterna e a imunda caridade. A sociedade dos irmãos corre o risco de se ver transformada numa sociedade de acionistas e proprietários. O *patchwork* é substituído pela *network* (LAPOUJADE, 2000): o mundo do trabalho e os seus embusteiros. Por toda parte, propagam-se falsários, escroques e vigaristas. Como afirma Lapoujade (2004), o americano se encontra dividido entre o cinismo e a piedade, mas uma se nutre da outra<sup>155</sup>.

Trata-se, então, de uma vingança do pai diabólico, que envia esses falsos irmãos para enganar os por demais crédulos? Talvez, pelo contrário, trate-se da versão cômica dos irmãos autênticos, para os americanos desconfiados demais. O certo, diz Deleuze, é que a revolução americana e sua literatura, apesar de seu fracasso, “continua fazendo alguma coisa fugir”, lançando sempre mais longe um fragmento. É o destino de toda literatura menor, mesmo que o povo que a lê lhe seja indiferente, tal como os americanos se mostraram com Melville, “mesmo no fracasso continua sendo ainda mais o portador de uma enunciação coletiva que já não depende da história literária e preserva os direitos de um povo por vir ou de um devir-humano” (Idem, p. 103).

---

<sup>155</sup> “(...) o cinismo e a piedade, isto é, a interiorização das relações econômicas de um lado, a espiritualização déspota por outro” (LAPOUJADE, 2004, p. 64).

## 5 CONCLUSÃO

“Eu me contradigo?  
Pois muito bem, eu me contradigo,  
Sou amplo, contendo multidões.”  
(Walt Whitman)

Deleuze: a democracia e as minorias

É hora de retomar nosso percurso e ver, após tantas questões, conceitos e obras, ao que chegamos. Nosso objetivo foi o de apreender as relações que Deleuze estabeleceu, no decorrer de sua obra, entre a literatura e a política, mostrando como elas passam pela problemática das minorias e da democracia. Em meio às várias entradas possíveis para esse tema no pensamento deleuziano, percorremos três campos problemáticos: a questão das minorias, a relação entre linguagem e poder, a relação entre a literatura e o povo. Para Deleuze, essas questões só ganham seu verdadeiro valor quando situado como o que nos ocorre hoje. Daí que, desde o início de sua obra, sua filosofia se coloque sempre como filosofia prática, colocando o pensar sob o signo da ação, das necessidades gestadas na vida entre os homens, a partir do estabelecimento do laço da palavra como princípio da sociabilidade.

Essa exigência prática da filosofia deleuziana se traduz, a partir dos anos de 1970, na necessidade de uma análise do capitalismo contemporâneo. Foi em o *anti-Édipo* que, no pensamento deleuziano, foi claramente estabelecida a necessidade, para a compreensão da tarefa da filosofia, da análise do capitalismo, e do modo como o mercado mundial e o regime da produção comercial de Best-sellers ameaçam a verdadeira criação literária.

Compreende-se, a partir disso, o combate de Deleuze contra o jornalismo, pelo menos, contra as pretensões desse campo de assenhorar-se da criação literária, esvaziando a potência política da literatura, ao fazê-la mero meio de expressão de um papai-mamãe, de fantasias edipianas; infantilizando, o escritor, o leitor, a própria literatura. E, no momento mesmo em que a literatura busca renunciar à função de autor, visando à instauração de novas formas de expressão, o jornalismo, o rádio e a TV a retomam<sup>156</sup>. O

---

<sup>156</sup> “(...) no momento mesmo em que a escrita e o pensamento tendem a abandonar a função autor, no momento onde as criações não passam mais pela função autor, ela se encontra retomada pelo rádio e pela televisão, e pelo jornalismo” (DELEUZE, 1996a, p. 130).

complicador, diz Deleuze, é que a mesma forma, a forma livro, serve ao criativo e ao comercial. Se hoje existem forças que querem negar a distinção entre o comercial e o criativo, em nome dos valores correntes, tal negação só se efetiva por um alinhamento por baixo, um alinhamento de toda a literatura pela grande circuito do consumo. É a exigência de rotatividade que torna a literatura cada vez mais insípida, e, dessa forma, ela torna-se, apenas, a tradução de uma exigência do capitalismo. É este mercado literário que confunde criação com satisfação, que implica algo já esperado.

Ao contrário, uma arte produz necessariamente um inesperado, um não reconhecido, um não reconhecível. Não há arte comercial, é um não-senso. Há artes populares, com certeza. Há também artes que necessitam de investimento financeiro, há um comércio das artes, mas não artes comerciais (Idem, p. 268).

Contra essa concepção da literatura e de sua comercialização, Deleuze nos traz o conceito de literatura menor, que a relaciona diretamente ao campo político, e, no lugar da função personalista de autor, Deleuze cria com Guattari o conceito de agenciamento coletivo de enunciação. Nem autor nem vida íntima, mas agenciamento coletivo de enunciação, e vida coletiva, sociedade.

Com esses conceitos, também fica impossível sustentar algumas velhas idéias acerca da escrita. A primeira é a de que a linguagem é apenas um meio de transmissão neutro de informações, simples instrumento de comunicação. Mas também a de que sua análise científica deve basear-se na idéia de que a linguagem é um sistema independente da sociedade, que somente obedece à sua lógica própria. Deleuze, com o conceito de palavra de ordem, desmonta essa concepção “maior” da linguagem, apontando para os usos menores da mesma e para suas relações com as realidades políticas e sociais das minorias. As questões relativas ao poder são fundamentais para a compreensão do que é a linguagem; ela não é um sistema independente de signos que tem como objetivo representar o real, mas está completamente enraizada no real, não o representando, mas recortando-o, disciplinando-o, ordenando-o. A linguagem intervém no real, o produz, mais do que o representa.

Ora, a questão das minorias nos leva direto às críticas de Deleuze às democracias contemporâneas. Não há, em Deleuze, outro modo de problematizar a questão das democracias contemporâneas senão pela maneira como elas lidam com as singularidades (os Originais) que as atravessam e o tipo de laço que se pode estabelecer entre elas. Qual sociedade democrática pode suportar as intensidades dos devires menores? Que tipo de laço com o outro pode aí ter lugar, que não o ignore, não faça dele uma representação que se subordina ao princípio da identidade. Por trás de noções como identidade das minorias ou identidades culturais, há sempre o risco da palavra de ordem que disciplina o espaço das diferenças, das singularidades. O campo social acaba sendo normalizado, identificado. A grande questão é se essa noção de identidade, seja maioria ou minoria, é capaz de possibilitar esse laço intensivo dos devires menores.

É a partir desses problemas que a literatura americana ganha toda sua importância, pois é nela que Deleuze faz culminar sua crítica às democracias contemporâneas, especialmente a americana. Whitman e Melville, cada um a seu modo, já apontavam para os perigos dessa nova nação, “nação proliferante de nações”.

Daí a importância da novela de Melville; *Bartleby ou o escrivão* e do “destino” de sua personagem central. Para Zourabichvili (2004), seguindo a trilha deleuziana, a novela não é simbólica, mas exemplar. Deleuze extrai dela um conjunto de categorias políticas; nem símbolo nem alegoria, ela descreve menos um processo de transformação que de deformação social. O destino de todos aqueles que não possuem uma filiação, que não estão sob a proteção de um pai caridoso, destino dos celibatários:

Se ele ao menos mencionasse o nome de um simples parente ou de um amigo, eu ter-lhe ia escrito imediatamente e instado para que o levassem para algum retiro apropriado. Mas ele parecia estar sozinho, absolutamente sozinho no universo. Um destroço de naufrágio no meio do Atlântico (MELVILLE, 2003, p. 41).

O Advogado que acolheu Bartleby gostaria de escrever aos amigos ou parentes, criar filiação com a linguagem, acolhê-lo no meio de uma trama de sentido que acalmasse a ele, Advogado, já que a fórmula de Bartleby já tinha

demolido a linguagem. Não a carta possível para se escrever acerca dele, é ele mesmo uma carta extraviada, uma carta morta, um rejeitado sem refúgio.

Bartleby é, como vimos, o homem sem referências típico do século XIX, efeito das desterritorializações que o capitalismo traz consigo. Ele não representa um povo, mas encarna um povo por vir, menor, sempre menor. Ele põe em xeque a democracia e seu funcionamento por meio das maiorias: “As democracias são maiorias, mas um devir é por natureza o que se subtrai sempre à maioria” (DELEUZE e GUATTARI, 1997a, p. 140). A questão importante, como vimos, era: de que forma a democracia, como regime da maioria, pode acolher os devires menores que a percorrem? Ou, em outros termos, que tipo de laço social é possível num mundo de desterritorializados? Pode ser a América o lugar dos passeios de Bartleby?

É aí que vemos estabelecer-se uma relação, cara a Deleuze, entre o empirismo, tal como concebido por ele, e a formação da América. Na América, vemos o elogio das ilhas, um mundo que se ergue baseado na exterioridade das relações; o problema americano será o de criar as relações sociais que unam essas ilhas, esses fragmentos, sem recorrer a nenhum Todo pré-existente às partes.

O problema fundamental da filosofia política de Deleuze é qual laço estabelecer entre os homens? Ora, esse problema já emerge desde o primeiro livro de Deleuze (*Empirismo e Subjetividade*), sendo retomado no livro sobre Sacher-Masoch e também no texto sobre Bartleby. As formas pelas quais os homens têm respondido a essa questão foram três: a Lei, a instituição ou o contrato. Esse problema vai se ligar a outro: o de qual dessas relações possibilita um corpo social que dê lugar aos devires menores que percorrem qualquer sociedade. As minorias, ao mesmo tempo em que se efetivam em determinado espaço e tempo, também vão além dessa efetivação: é o devir-menor. Na verdade, vimos, não há devir que não seja menor. Temos aqui o cruzamento de duas problemáticas do pensamento político de Deleuze: a da instituição (problema caro nos anos de 1950 e de 1960) e a das minorias (problema caro nos anos de 1960 e de 1970).

No processo de constituição da América, essa questão é retomada: o que estabelecer entre os irmãos? A lei paterna ou a instituição dos irmãos? A instituição não tem nada a ver com a lei. Esta faz do homem um ser de

obediência, enquanto que a instituição faz do homem um ser que legisla, que cria suas regras, que é autônomo, ao invés de obedecer a leis.

É mesmo a distinção entre lei e instituição que serve a Deleuze de critério para avaliar as organizações políticas e os Estados: a tirania é um regime de leis, a democracia um regime de instituições. Enquanto a lei restringe os egoísmos, as instituições expandem a simpatia. A questão de uma sociedade, diz Deleuze, da democracia, portanto, não deve ser visto na função da lei e na obediência a ela, mas nas conexões de que ela é capaz de criar, junto aos “(...) fluxos que ela suporta, inventa, deixa ou faz passar” (DELEUZE, 1997, p. 63).

Em seu texto *Pensamento Nômade*, Deleuze retoma as três formas de se codificar os fluxos que atravessam uma sociedade: a lei, o contrato e a instituição. Ele retoma essa discussão relacionando-a com a forma aforismática que o pensamento de Nietzsche privilegiou como forma de expressão. O aforismo assume a forma fragmentar que não se deixa encaixar na forma do livro-lei, como os livros sagrados, do livro contrato, típicos do mercado burguês, ou do livro-instituição, livro político ou revolucionário. Para unir os fragmentos, Deleuze exige outra forma: o livro-aforismo.

Há um momento em que será necessário partilhar, é preciso colocar-se em sintonia com o doente, é preciso ir até ele, partilhar seu estado. Trata-se de uma espécie de simpatia, de empatia ou de identificação? Mesmo assim, isso é seguramente mais complicado. O que nós sentimos é antes a necessidade de uma relação que não seria nem legal, nem contratual, nem institucional. Com Nietzsche, é isso (DELEUZE, 2006b, p.322).

Com Nietzsche, e também com Bartleby, como todos os Originais, com todos os devires menores de uma sociedade. A imagem que Deleuze constrói é de “estar no mesmo barco”, num movimento de deriva, de desterritorialização, sempre correndo riscos, mas remando juntos: “Remar juntos é partilhar, partilhar alguma coisa, fora de qualquer lei, de qualquer contrato, de toda instituição” (Idem, *ibidem*). É que, se Deleuze acredita na superioridade da instituição em relação ao contrato ou à lei, não é porque ela tenha valor em si mesma, mas apenas enquanto traduza os laços que os homens mantêm com o Fora, ou seja, com esses fluxos desterritorializados.



Daí o valor da imagem, tipicamente melvilliana, do barco, dos homens, do mar e de seu valor:

Não sei por que isso acontece, mas os ilhéus parecem ser os melhores baleeiros. Quase todos eram ilhéus no 'Pequod', e também **isolados**, como os digo, por não tomarem conhecimento do continente comum dos homens, vivendo cada qual isolado em seu próprio continente. Mesmo então, reunidos num só barco, que grupo formam esses isolados! (MELVILLE, 1972, p. 309).

Os isolados e o laço que se forma entre eles: esse é o enigma da América e de sua literatura. O que importa em uma instituição é esse laço com o Fora e seus fluxos desterritorializados, assim como, todos os desafios e dificuldades que derivam de tal relação. É essa relação com os devires, que percorrem uma sociedade e suas instituições, que, em última instância, une a literatura e a política no pensamento de Gilles Deleuze, e, ao mesmo tempo, serve de critério de avaliação do modo como as democracias contemporâneas tem lidado com as minorias que as compõem.

## 6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLIEZ, Eric (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coordenação da Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Tradução de Michel Lahud e Yara F. Vieira. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2002.

BATAILLE, George. *A literatura e o mal*. Tradução de Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM, 1989.

BENE, Carmelo & DELEUZE, Gilles. *Superpositions*. Paris: Minuit, 1979.

BOURDIEU, Pierre. *O que falar quer dizer: a economia das trocas lingüísticas*. Tradução de Wanda Anastácio. Algés: Difel, 1998.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

CAMPOS, Haroldo. *A arte no horizonte do provável*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

CANETTI, Elias. *Massa e Poder*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CARROLL, Lewis. *Alice: edição comentada (As aventuras de Alice no País das Maravilhas – Através do Espelho)*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias. Rio de Janeiro: Semeion, 1976.

\_\_\_\_\_. *Apresentação de Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Tradução de José Bastos. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1983.

\_\_\_\_\_. *Proust e os signos*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987a.

\_\_\_\_\_. *Foucault*. Tradução de Cláudia S. Martins. São Paulo: Brasiliense: 1987b.

\_\_\_\_\_. *Conversações*. Tradução de Peter Pal Pelbárt. São Paulo: Editora 34, 1996a.

\_\_\_\_\_. Meu próximo livro vai chamar-se 'Grandeza de Marx'. Tradução de Martha Gambini. *Cadernos de subjetividade*. São Paulo, vol.1, número especial, p. 26-30, jun. 1996b.

\_\_\_\_\_. *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pal Pelbárt. São Paulo: Editora 34, 1997.

\_\_\_\_\_. *A lógica do sentido*. Tradução de Luiz R. S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

\_\_\_\_\_. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tradução de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Escuta, 2001.

\_\_\_\_\_. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien P. Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. *Deux regimes de fous*. Paris: Minuit, 2003.

\_\_\_\_\_. *A imagem-tempo*. Tradução de Eloisa A. Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

\_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. Tradução de Roberto Machado e Luiz B. Orlandi. Rio de Janeiro: Graal, 2006a.

\_\_\_\_\_. *A ilha deserta*. Tradução de Luiz B. Orlandi *et al.* São Paulo: Iluminuras, 2006b.

\_\_\_\_\_. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Tradução Roberto Machado *et al.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Tradução de Júlio Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

\_\_\_\_\_. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Joana Varela e Manuel Carrilho. Lisboa: Assírio e Alvim, 1986.

\_\_\_\_\_. *O que é filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1997a.

\_\_\_\_\_. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. (vol. I)*. Tradução de Aurélio Guerra e Célia Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995a.

\_\_\_\_\_. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. (vol. II)*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995b.

\_\_\_\_\_. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. (vol. III)*. Tradução de Aurélio Guerra et al. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

\_\_\_\_\_. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia (vol.IV)*. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997b.

\_\_\_\_\_. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. (vol. V)*. Tradução de Peter Pal Pelbárt. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997c.

DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de Eloisa A. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DUCROT, Oswald. *Princípios de semântica lingüística (dizer e não dizer)*. Tradução de Carlos Vogt et al. São Paulo: Cultrix, 1977.

DUCROT, Oswald e TODOROV, Tzvetan. *Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem*. Tradução de Alice k. Myashiro et al. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.

FERRAZ, Maria C. F. *As artimanhas de Platão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

FITZGERALD, F. SCOTT. *A derrocada e outros contos e textos autobiográficos*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. (Vol. 2). Tradução de Manuel B. da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

HARDT, Michel. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.

JAMESON, Fredric. Os dualismos hoje em dia. Tradução de Eloisa A. Ribeiro e João L. Ribeiro. In: ALLIEZ, Eric. (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

KAFKA, Franz. *Diário íntimo de Franz Kafka*. Tradução de Oswaldo da Purificação. São Paulo: Nova Época Editorial, s/d.

\_\_\_\_\_. *O processo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. *O veredicto & Na colônia penal*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1991.

\_\_\_\_\_. *Narrativas do espólio*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *A metamorfose*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

KLEE, Paul. *Sobre a arte moderna e outros ensaios*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LAWRENCE, David Herbert. *Études sur la littérature classique américaine*. Tradução de Thérèse Aubray. Paris: Seuil, 1956.

LEMAIRE, Gerard-Georges. *Kafka*. Tradução de Júlia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2006.

LINS, Daniel. Esquecer não é crime. In: LINS, Daniel, COSTA, Sylvio e VERAS, Alexandre (org's). *Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. *Antonin Artaud: o artesão do corpo-sem-órgãos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

\_\_\_\_\_. Justiça e Desejo (falar não é ver). In: PASSETTI, Edson. (Org.). *Kafka-Foucault sem medos*. Cotia-SP: Ateliê Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. *Juízo e verdade em Deleuze*. São Paulo: Annablume, 2004.

\_\_\_\_\_. (ORG.). *Nietzsche e Deleuze: imagem, literatura e educação*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

LINS, Daniel e PELBART, Peter (ORG'S). *Nietzsche e Deleuze: bárbaros e civilizados*. São Paulo: Annablume, 2004.

MELVILLE, Herman. *Moby Dick*. Tradução de Péricles Ramos. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. *O vigarista: seus truques*. Tradução de Eliana Sabino. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

\_\_\_\_\_. *Bartleby, o escrivão: uma história de Wall Street*. Tradução de Cássia Zanon. Porto Alegre: L&PM, 2003.

MICHEL, Bernard. *Sacher-Masoch (1836-1895)*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.

\_\_\_\_\_. Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral. In: *Nietzsche*. Tradução de Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999b.

\_\_\_\_\_. *O livro do filósofo*. Tradução de Rubens E. F. Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

SCHERER, René. *Homo Tantum*. O impessoal: uma política. Tradução de Paulo Nunes. In: ALLIEZ, Eric. (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

WEINREICH, Uriel, LABOV, William, HERZOG, Marvin. *Fundamentos empíricos para uma teoria da mudança lingüística*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Parábola editorial, 2006.

WHITMAN, Walt. *Folhas das folhas de Relva*. Tradução de Geir Campos. São Paulo: Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. *Folhas de Relva*. (A primeira edição - 1855). Tradução de Rodrigo G. Lopes. São Paulo: Iluminuras, 2005.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

\_\_\_\_\_. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo em política). Tradução de Tradução de Maria Cristina F. Ferraz. In: ALLIEZ, Eric. (org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

ZWEIG, Paul. *Walt Whitman: a formação do poeta*. Tradução de Ângela Melin. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1984.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)



[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)