



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

DÉBORAH CRISTINA STAGLIANO

MIGRANTE E NÔMADE:
LINHAS FILOSÓFICAS DA VIDA INTERMEZZO

Londrina
2018

DÉBORAH CRISTINA STAGLIANO

MIGRANTE E NÔMADE:
LINHAS FILOSÓFICAS DA VIDA INTERMEZZO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia Contemporânea da Universidade Estadual de Londrina, como requisito à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Américo Grisotto.

Londrina
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Stagliano, Déborah Cristina.

Migrante e nômade : linhas filosóficas da vida intermezzo / Déborah Cristina Stagliano. - Londrina, 2018.
105 f.

Orientador: Américo Grisotto.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

Inclui bibliografia.

1. Migrantes - Tese. 2. Nômades - Tese. 3. Estado - Tese. 4. Função fabuladora - Tese.
I. Grisotto, Américo. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

DÉBORAH CRISTINA STAGLIANO

MIGRANTE E NÔMADE:
LINHAS FILOSÓFICAS DA VIDA INTERMEZZO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia Contemporânea da Universidade Estadual de Londrina, como requisito à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Américo Grisotto
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Marcos Nalli
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Profa. Dra. Sonia Regina Vargas Mansano
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 22 de agosto de 2018.

Aos meus avós, *Vanda e Wladyslaw Konczak*, em memória.

O inferno dos vivos não é algo que será; se existe, é aquele que já está aqui, o inferno no qual vivemos todos os dias, que formamos estando juntos. Existem duas maneiras de não sofrer. A primeira é fácil para a maioria das pessoas: aceitar o inferno e tornar-se parte deste até o ponto de deixar de percebê-lo. A segunda é arriscada e exige atenção e aprendizagem contínuas: tentar saber reconhecer quem e o que, no meio do inferno, não é inferno, e preservá-lo, e abrir espaço.

Ítalo Calvino, *in* “*As cidades invisíveis*”

A renúncia é a libertação. Não querer é poder. Que me pode dar a China que a minha alma me não tenha já dado? E, se a minha alma mo não pode dar, como mo dará a China, se é com a minha alma que verei a China, se a vir? Poderei ir buscar riqueza ao Oriente, mas não riqueza de alma, porque a riqueza da minha alma sou eu, e eu estou onde estou, sem Oriente ou com ele.

Compreendo que viaje quem é incapaz de sentir. Por isso são tão pobres sempre como livros de experiência os livros de viagens, valendo somente pela imaginação de quem os escreve. E se quem os escreve tem imaginação, tanto nos pode encantar com a descrição minuciosa, fotográfica a estandartes, de paisagens que imaginou, como com a descrição, forçosamente menos minuciosa, das paisagens que supôs ver.

Somos todos míopes, exceto para dentro. Só o sonho vê com o olhar. [...]

Transeuntes eternos por nós mesmos, não há paisagem senão o que somos.

Nada possuímos, porque nem a nós possuímos. Nada temos porque nada somos. Que mãos estenderei para que universo? O universo não é meu: sou eu.

Fernando Pessoa, *in* “*Livro do Desassossego*”

STAGLIANO, Déborah Cristina. **Migrante e nômade**: linhas filosóficas da vida intermezzo. 2018. 105f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2018.

RESUMO

Migrantes, o que podem? Discorrer a respeito de migrações consiste em considerar intensamente os alcances da relação entre pensamento e Terra. Dessa forma, o objetivo da presente dissertação é apresentar um novo olhar, ou melhor, uma nova visão filosófica para as migrações a partir da seguinte afirmação de Gilles Deleuze e Félix Guattari, disponível na obra *Mil Platôs*: “*Os nômade e os migrantes podem se misturar de muitas maneiras, ou formar um conjunto comum; não deixam, contudo, de ter formas e condições muito diferentes [...]*”. Por conseguinte, este estudo relaciona a pessoa do migrante ao conceito de nomadismo de modo a verificar em que situações e em que aspectos o migrante possui condições de pensar-se como nômade. Para tanto, parte-se, primeiramente, da apreciação dos conceitos de Deleuze, muitos destes criados junto a Guattari, a fim de compreender que este processo simbiótico ocorre no pensamento, desfragmentando a imagem de que a pessoa do migrante é somente um itinerante que vai de um ponto ao outro, obedecendo códigos; mas, apresentar o migrante como um criador de sua realidade, de seu modo de vida, afinal, viver não é sobreviver, e sim, criar meios de resistência em potência de agir. E para que essa possibilidade ocorra, o migrante deve vivenciar seu personagem conceitual nômade, utilizando-se do processo de fabulação e experimentação do fora; desviando seu pensamento, por fim, das amarras das linhas de morte e do poder.

Palavras-chave: Migrantes. Nômade. Resistência. Função fabuladora. Estado.

STAGLIANO, Déborah Cristina. **Migrant and nomad**: philosophical lines of intermezzo life. 2018. 105p. Dissertation (Master's degree in Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2018.

ABSTRACT

Migrants, what are they allowed to? Addressing migrations consists on intensely taking into consideration the extents of the relation between thought and Earth. Therefore, this dissertation objective is to present a new perspective, better expressed, a new philosophical view for migrations from the following statement of Gilles Deleuze and Félix Guattari, featured on 'A Thousand Plateaus': "*The nomads and migrants may blend among themselves in many ways, or form a common cluster; nevertheless, they still possess different forms and conditions [...]*". Consequently, this study relates the migrant person to the nomadism concept, aiming to verify in which situation and in which aspects the migrant possesses the conditions of thinking about himself as a nomad. For this purpose, first and foremost, the concepts of Deleuze, which were mainly created with Guattari, were evaluated with the intention of comprehend that this symbiotic process occurs in the thought, defragmenting the image of the migrant person, which is solely a journey from a point to another, following codes; however, presenting the migrant as the author of his reality, way of life, after all, living is not surviving, but it is create ways of resistance in capability to act. And for this possibility happens, the migrant must experience his conceptual character nomad, by using fabulation and experimentation of outside; diverting his thought, ultimately, from the chains of death and power.

Keywords: Migrants. Nomads. Resistance. Fabulation function. State.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I: DA RELAÇÃO COM A TERRA: A QUE PERTENCEMOS?	15
1 PLANO DE IMANÊNCIA: O PRINCÍPIO DA VIVÊNCIA DO FORA	15
1.1 DO ACONTECIMENTO E DA PRODUÇÃO DE SINGULARIDADES	19
1.2 SOBRE O TEMPO	23
2 RIZOMA: A RUPTURA QUE CRIA O PENSAMENTO	26
2.1 O ROMPIMENTO COM A TRADIÇÃO	26
2.2 CARACTERÍSTICAS E PRINCÍPIOS DE UM MOVIMENTO RIZOMÁTICO	29
3 A MÁQUINA DE GUERRA E O APARELHO DE ESTADO	33
3.1 A TEORIA DOS JOGOS	33
3.2 ORIGEM DO ESTADO E OS MECANISMOS COLETIVOS DE INIBIÇÃO	37
4 ÓRGÃOS SEM CORPOS X CORPOS SEM ÓRGÃOS	40
4.1 IMANÊNCIA DO DESEJO: RESISTÊNCIA ESQUIZOFRÊNICA	40
4.2 LINHAS DE MORTE: DESVIO DO DESEJO AO FASCISMO.....	43
4.3 A ENGENHARIA DAS MÁQUINAS E A RESISTÊNCIA	47
CAPÍTULO II: MIGRANTES E NÔMADES: ASPECTOS DE DISTINÇÃO	52
1 VIAGENS E OS VIAJANTES: DESCRIÇÕES	52
1.1 LINHAS E O MOVIMENTAR NÔMADE	57
2 AÇÃO NÔMADE: PERSONAGENS CONCEITUAIS E FABULAÇÃO	61
2.1 PERSONAGENS CONCEITUAIS: OS REAIS AGENTES DE ENUNCIÇÃO.....	61
2.2 FABULAÇÃO: PROTEÇÃO DO ACASO E DA FINITUDE DA VIDA	65
CAPÍTULO III: DO BIOPODER A NOOPOLÍTICA	69
1 ESTADOS-FORTALEZA: CONTROLE CONTÍNUO E COMUNICAÇÃO INSTANTÂNEA	69
1.1 DA SOCIEDADE DE DISCIPLINA PARA A SOCIEDADE DE CONTROLE	71
1.2 A ARTICULAÇÃO DO APARELHO DE CAPTURA.....	73
2 GLOBALIZAÇÃO E OS FLUXOS DO CAPITALISMO	81
2.1 AXIOMAS E MAQUINIZAÇÃO	81
2.2 MIGRANTE NÔMADE: SEU ESPAÇO ENTRE OS FLUXOS DE DESEJO	84

3	RESISTÊNCIA E INTUIÇÃO SOBRE O MUNDO	89
3.1	PROCESSO DE ATUALIZAÇÃO DO VIRTUAL E DA ATIVIDADE FABULADORA.....	89
3.2	DA UNIVOCIDADE DO MUNDO E DO SER.....	93
3.3	RESISTIR E CRIAR: AGIR NÔMADE SOBRE O MUNDO	96
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	99
	REFERÊNCIAS	101

INTRODUÇÃO

Escrever, para Deleuze, envolve “um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida” (2011, p.11) e, assim como, ao escrever a própria vida, o devir está sempre *intermezzo*, nunca se dá por finito ou vencido, ele existe por reticências e pode abranger diversas expressões. Este estudo propõe discorrer sobre as novas possibilidades de existência que podem ser criadas no percurso da vida de uma pessoa que migra. A experiência do devir atrelada às mudanças de território proporciona ao viajante, muitas vezes, a experimentação de si e a vivência sem sujeito, trazendo à existência, uma terceira pessoa. É sobre esse outro que a presente dissertação fará sua real abordagem, destacando sua forma de resistência perante a vida. Será preciso percorrer brevemente algumas áreas, pois, afinal, ousar falar sobre a individualidade e a tragédia da vida coaduna com a necessidade de diversos respaldos.

Voltemos ao outro, ao que está fora, da seguinte forma: a proposta desta dissertação nasceu das leituras da obra *Mil Platôs – Tratado de Nomadologia*, dos filósofos Gilles Deleuze e Felix Guattari. Deleuze, juntamente a Guattari, trabalharam vários conceitos no decorrer de suas vidas e em suas obras filosóficas e, com base nesses conceitos, a elaboração dessas linhas será realizada. Diante disso, com a leitura da referida obra e para a construção desta proposta, ocorreu trabalhar o conceito de *nomadismo* e sua conexão com pessoa do migrante. Falar-se-á de migração, de nomadismo filosófico e do outro, sendo este, aquele que vivencia o fora valendo-se do fato de que esta experiência, em Deleuze, aparece sobretudo nas discussões sobre o pensamento.

Para isso, como bem salientam os autores que nortearão estas linhas, é preciso compreender que “escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.19). Não se trata de uma imagem bem fechada e estruturada a que se almeja passar; trata-se de um esforço que tem por objetivo transmitir ao leitor a visualização desta relação - migrantes e nômades. É um trabalho de coser a mensagem, traçar linhas de articulação, intensidades, mas, principalmente, linhas de fuga.

Uma produção literária não possui sujeito, assim como o retrato deste modo de vida nômade, pois é impessoal, construída por agenciamentos, “toda vez que se escreve, a gente faz com que algum outro fale” (DELEUZE, 2006, p. 185), ou seja, nada está dado, há um ponto inicial, de partida e o devir. Será acessível à compreensão como meio de conexão entre o “outro

eu” de quem escreve e de quem lê. Sobre essa assimilação sensitiva, respondeu Deleuze a um ouvinte em uma de suas aulas:

Aí, minha resposta seria: bom, está bem, vá nessa direção. É a sua! Não posso dizer nada, não posso dizer nada. Tudo em mim se ofusca diante dessa ideia, mas não posso dizer nada. Não há espaço para tentar mostrar que sou eu que tenho razão, se alguém sente diferentemente de mim. Quero dizer, há um ‘eu sinto’ filosófico. O ‘eu sinto’ não é somente ‘tenho a impressão’; é que há um ‘eu sinto’ filosófico que é como uma espécie de fundo dos conceitos. Ou seja, esse conceito não te agrada, mesmo vitalmente, posto que os conceitos têm uma vida. Mas, ao mesmo tempo, minha segunda razão é quase – então, não se trata de um desejo de convencer quem quer que seja. Digo ao menos que isso serve a alguma coisa, caso haja alguém que não concorde (DELEUZE, 2016, p. 169).

Logo, trata-se da passagem por um “sentir filosófico”, o qual não possui a pretensão de convencer ninguém, mas de contribuir pela mediação de um dispositivo textual que possa propiciar ao leitor um encontro com novas linhas e a extração de sua diferença.

Pois bem, nesse passo, tendo como objetivo inicial abordar a importância do migrante para o pensar filosófico, parte-se da afirmação de Deleuze e Guattari sobre a possibilidade de nômades e migrantes poderem se misturar de muitas formas, formando um conjunto comum, todavia, sem deixar de ter causas e condições distintas. É este o ponto que merece atenção: a diferenciação é narrada pelos autores, em suas obras, mas as “muitas maneiras de se misturar” não ficaram bem definidas.

Complementam os pensadores: “O nômade não é de modo algum o migrante, pois o migrante vai principalmente de um ponto a outro, ainda que este outro ponto seja incerto, imprevisto ou mal localizado. Mas o nômade só vai de um ponto a outro por consequência e necessidade de fato; em princípio, os pontos são para ele alternativas num trajeto” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.51). Assim sendo, retira-se desse apontamento que a motivação de existência do nômade e do migrante divergem entre si. O migrante vai de um ponto a outro procurando um objetivo certo, abandona o local que já não lhe traz benefício e parte para outro determinado local, em busca de algo certo. Já o nômade, movimenta-se, todavia, por mera consequência da vida e não de sua essência; pois, de fato, ele cria seu trajeto durante a travessia. Ele se desvincula da terra por um movimento de desterritorialização, assim como o migrante, mas a territorialização não irá ocorrer em relação à terra de destino, mas em relação a si.

Diante desta ausência de vinculação a territórios certos e ao não pertencimento, nem ao território A, nem ao B, a vida do nômade é a vida *intermezzo*, já que o nômade pertence somente

à linha que cria para viver, como bem salienta esta palavra italiana: “entre meios”, ou seja, estar em um caminho sempre à espreita, criando para si sua realidade.

Para melhor exemplificação, nas peças de ópera, por exemplo, *intermezzo* consiste em um pequeno espetáculo que ocorre entre dois atos de uma peça, ou entre duas cenas de um mesmo ato. Deste modo, quando os autores afirmam “a vida do nômade é intermezzo” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.51), asseveram que ela acontece no trajeto, sendo uma vivência criativa em devir, uma ruptura errante. Como Guimarães Rosa escreveu no seu livro *Grande Sertão: Veredas*: “O real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (ROSA, 1994, p.85).

Sobre essa distinção será o enfoque: o momento em que o migrante deixa de agir como migrante, tradicional, e passa a agir como nômade, momento este em que o migrante vivencia o conceito de *nomadismo* e, ainda, de que modo o faz. Para isso, como, no *Tratado de Nomadologia*, Deleuze e Guattari explicam de forma detalhada o que vem a ser o comportamento nômade, o seu caminhar, sua relação com o Estado, entre outras especificações; a citada obra será usada como norte para a explicação conceitual, pois, do modo de agir nômade surge o conceito de nomadismo que será apresentado ao longo do texto.

Pode-se pensar que, por se tratar de migrações, o principal foco desta temática esteja atrelada somente ao campo político ou até mesmo somente a uma análise sobre as relações de poder econômicas. No entanto, já se adianta que não será um trabalho somente de filosofia-política, embora passe por essas linhas, obviamente, em alguns momentos, para contextualizar a questão do nomadismo com o mundo, uma consequência em traço de resistência.

Nesse liame, mais que isso, a busca está em compreender a construção dos modos de existência dos migrantes, pelo viés do nomadismo, que ocorre ao fazer uso do recurso da fabulação. Fabular a própria existência bem como a construção de si. Deixando claro ainda que, ao fabular sua vivência, ocorre uma desterritorialização que se reterritorializa neste mesmo movimento, como modo de resistência perante a vida, fato que difere dos pensamentos sedentários, os quais, no geral, não recriam sua existência, mas aceitam uma nova subjetivação. Como elucidada Deleuze:

Nós descobrimos, todavia, um mundo de singularidades pré-individuais, impessoais. Elas não se reduzem aos indivíduos e nem às pessoas, e nem a um fundo sem diferença. São singularidades móveis, ladras e voadoras, que passam de um a outro, que arrombam, que formam anarquias coroadas, que habitam um espaço nômade. Há uma grande diferença entre repartir um espaço fixo entre indivíduos sedentários, segundo demarcações e cercados, e

repartir singularidades num espaço aberto sem cercados e nem propriedade (DELEUZE, 2006, p.185).

Nesse contexto, sobre singularidades impessoais e campo aberto, no texto *Pensamento Nômade*, Deleuze procura esclarecer quem seriam hoje os novos nietzschianos, porquanto que, para ele, “diante da maneira pela qual nossas sociedades se decodificaram, pela qual os códigos escapam por todos os lados, Nietzsche é aquele que não tenta fazer a recodificação” (DELEUZE, 2006, p. 321). Nietzsche foi quem embaralhou os códigos, quem se utilizou do idioma alemão para passar um código nunca visto em alemão; como ele mesmo dizia, vivia e se considerava polonês em relação ao alemão. Vivenciava a estética como política, como explica Deleuze. Nietzsche passou por um nomadismo literário, uma vez que estava presente no sistema alemão e, ao mesmo tempo, em fuga dele.

E, assim como na dimensão dos aforismos de Nietzsche, a atuação do migrante como nômade opera-se no pensamento, esse é o grande enigma desta proposição ou o que se pretende mesclar ao relacionar migração com nomadismo. Como ocorre esse pensar que articula seus fluxos por debaixo de leis, contratos e instituições? Não indo de encontro, mas passando por elas, ignorando-as e fazendo-se existir. Complementa Deleuze: “Quais são, pois, as características de um aforismo de Nietzsche, para dar esta impressão?”. E aponta certa resposta ao enigma: “Há uma relação que Maurice Blanchot evidenciou particularmente em *A conversa Infinita*. É a relação com o exterior, com o fora.” Com efeito, “quando se abre ao acaso um texto de Nietzsche, é uma das primeiras vezes que não passamos mais por uma interioridade” (DELEUZE, 2006, p. 322), pelo sujeito em nós.

Essa é a grande chave, romper com um determinado percurso da tradição filosófica e não passar mais pela interioridade de um eu, nem da alma, nem da consciência, da essência ou qualquer outra imposição “universal”; permitir ser afetado somente pelos encontros, nos termos de Espinosa, variando a potencialidade de vida. Relacionar-se imediatamente com o exterior sem a necessidade de uma mediação do interior que, muitas vezes, está codificada. Ser atravessado diretamente pelo fora, do seguinte modo: ao se ter um encontro (Deleuze usa de exemplo o encontro com uma obra de arte), há uma relação imediata com o exterior quando se percebe o belo no quadro, o instante em que algo toca. Ele explica que a linha, que toca ou enquadra, vem de outro lugar que não o interior.

Esse é o movimento que contradiz certo viés da tradição filosófica, constituindo forças contrárias, pois difere do movimento imaginário das representações, ou de um movimento abstrato, oriundo de um conceito, que visa elucidar algo; trata-se de conectar-se com uma força de fora. Algo não pertencente ao sujeito. “Nietzsche o coloca muito claramente: se você quiser

saber o que eu quero dizer, encontre a força que dá um sentido, se for preciso um novo sentido ao que digo. Conecte o texto a esta força” (DELEUZE, 2006, p. 324). Portanto, o pensamento nômade é aquele que se conecta com as forças do fora, pelo impessoal.

É essa forma de pensamento que será trabalhada nestes escritos; o migrante nomadiza quando se conecta com as forças de experimentação do fora; vive intensidades e não representações codificadas. À vista disso, o pensamento sedentário se processa pela representação; já o nômade, por intensidade, relação com o fora. O migrante, nessa perspectiva, poderá viver um pensamento sedentário, atrelado a códigos, uma imagem ortodoxa do pensamento ou poderá viver o pensamento nômade, estando não mais vinculado a um território e sim, a um itinerário, vivenciando forças, intensidades e principalmente extraindo delas a sua diferença e criando sua vida.

Voltando ao início, o encontro com o outro, a passagem do eu ao ele é o que caracteriza o conceito do fora. Este conceito, inicialmente trabalhado por Blanchot, por intermédio da literatura, foi também revisto por outros filósofos, como Michel Foucault, ao trabalhar a despersonalização do sujeito e o surgimento do que ele chamou de o ser da linguagem. Para explicar melhor, Deleuze expõe a existência de linhas, não linhas abstratas, não dentro do pensamento, mas aquelas que estão em todas as partes onde o pensamento enfrenta as questões da vida. É um espalhar de linhas que a tudo preenchem. Sendo que são as relações com as linhas que ficam além das forças de poder. Essas seriam as linhas do fora. “O fora, em Foucault, como em Blanchot, a quem ele toma emprestado esse termo, é o que é mais longínquo que qualquer mundo exterior. Mas também é o que está mais próximo que qualquer mundo interior” (DELEUZE, 1992, p.137). Dessa forma, o pensamento não está ligado ao interior do indivíduo, nem é algo imposto pelo mundo exterior. “Ele vem desse Fora, e a ele retorna; o pensamento consiste em enfrentá-lo. A linha do fora é nosso duplo, com toda alteridade do duplo” (DELEUZE, 1992, p.137).

E, diante disso, foi em Deleuze, leitor de ambos, que a experiência do fora se torna resistência, pois, quando há o encontro com várias experiências, como arte, literatura, política, a experiência do fora ou do exterior é o que leva o pensamento a funcionar de modo que possibilite novas estratégias de vida. Logo, a produção de um modo de existência não advém do sujeito, contanto que seja retirada sua interioridade e identidade. “É um modo intensivo e não um sujeito pessoal” (DELEUZE, 1992, p.123).

Assim, pensar com as forças do fora consiste em criar diferentes estratégias para a realidade que se vive, para o mundo. Nesse passo, para iniciar o trabalho junto à filosofia de Deleuze e Guattari, nesta consideração sobre migrantes, será indispensável tratar primeiramente

do que vem a ser Plano de Imanência, pois, para os autores, seu traçado é o primeiro passo para a experiência do fora. E como, para Deleuze e Guattari, todo pensamento filosófico se inicia com o traçado do plano de imanência, este texto apresentará seu começo da mesma forma: uma experimentação como abertura, a fim de servir de base para a explicação sequencial dos conceitos fundamentais a serem abordados.

Para isso, o percurso será o de, no primeiro capítulo, desenvolver os principais conceitos de Deleuze e Guattari que estejam atrelados ao de nomadismo: o traçado do plano de imanência, o pensamento rizomático, *máquina de guerra*, aparelho de captura e o *Corpo sem Órgãos*. Elucidar como o migrante, ao vivenciar o nomadismo, interage com esses conceitos.

No segundo capítulo, será trabalhada de forma mais aprofundada, a temática do fora e o ponto de intersecção entre o migrante e o nomadismo. Para tanto, o conceito de personagens conceituais e o de função fabuladora serão estudados e apresentados. Será necessário, ainda, para compreender a relação com o fora, intercalar algumas construções literárias, uma vez que o conceito de fabulação possui seu alicerce na literatura. A intenção é justamente fazer esta ponte: da mesma forma como ocorre a vivência do fora na fabulação literária, seria possível a vivência do fora na fabulação da existência? Da vida?

E seguida, no terceiro e último capítulo, o que foi explanado nos primeiros capítulos se unirá de forma a intercalar-se com a maquinaria política mundial, com seu fluxo axiomático e de subjetivação. Uma análise noológica, visto que, sejam nômades ou migrantes, os indivíduos estão inseridos em um Estado e é necessário explicar como ocorre a relação entre os fluxos, os processos de subjetivação com captura do pensamento e as rupturas de resistência.

Por derradeiro, cabe frisar que este estudo não possui como foco principal a análise de momentos históricos ou contemporâneos. O intuito dessas linhas está voltado a apresentar uma nova abordagem filosófica sobre migrações e nomadismo, junto aos estudos de Deleuze e Guattari, para que o leitor observe os movimentos migratórios e desperte para uma nova compreensão, diferente da que foi oferecida pela história da filosofia tradicional.

CAPÍTULO I: DA RELAÇÃO COM A TERRA: A QUE PERTENCEMOS?

1 PLANO DE IMANÊNCIA: O PRINCÍPIO DA VIVÊNCIA DO FORA

“Pedimos somente um pouco de ordem para
nos proteger do caos.”
Gilles Deleuze e Félix Guattari

Gilles Deleuze e Félix Guattari, na obra *O que é Filosofia?*, lembram da contribuição de Henri Bergson para a compreensão de um problema filosófico. Narram que, para Bergson, um “problema bem colocado era um problema resolvido” (1992, p.106), ou seja, identificá-lo ou apresentá-lo teria muito mais importância e contribuição ao pensar filosófico do que uma possível solução objetiva para qualquer problemática. Diante disto, nestas linhas, a prioridade será a de demonstrar a importância do migrante como agente de enunciação do conceito de nomadismo; isto é, como o migrante é capaz, por meio da experiência do fora¹, de viver uma nova ética e uma nova maneira de se relacionar com o real, permitindo-lhe, assim, novas individuações. A busca aqui está em passar para ao leitor de que forma a pessoa do migrante torna-se capaz de criar modos de vida, ou seja, quando o migrante pode vir a intensificar o conceito de nomadismo em si e mesclar essa vivência com as políticas do pensamento.

Para essa compreensão, a princípio, é necessário desenvolver a explicação dos conceitos da filosofia de Deleuze e Guattari para, com o decorrer do trabalho, intercalar a forma como se desenvolve o papel exercido pelo migrante no pensar filosófico mundial. Frisa-se que, a filosofia de Deleuze e Guattari é conhecida como filosofia da diferença, pois, ao contrário de uma filosofia da identidade, seu objetivo está em retirar o pensamento da representação, do pensar do senso comum, da imagem dogmática, extraíndo-se o singular, o novo, o diferente. Como se nada estivesse dado e delimitado em um pensamento transcendente e fixo, havendo apenas movimento e forças tendentes à criação, relacionando-se com o que está fora. Logo, o

¹ A experiência do fora aqui apresentada nasce da proposta de Maurice Blanchot, como uma “estratégia do pensamento que marca a falência do logos clássico, colocando em xeque noções centrais para a filosofia e para a teoria literária, tais como autor, linguagem, experiência, realidade e pensamento” (LEVY, 2011, p.11-12). Trata-se de um desdobramento do mundo utilizando a literatura como ferramenta, de forma a construir sua própria realidade. “O fora para Blanchot está diretamente associado a uma concepção de imaginário. A escrita é, para ele, própria experiência da realidade imaginária. Nela, tudo se torna imagem, ou seja, tudo se desdobra em sua outra versão. Ao se exteriorizar, a palavra literária constitui o outro do mundo, que está tão colocado a este quanto o imaginário ao real” (LEVY, 2011, p. 27). Nesse contexto, Gilles Deleuze expande a experiência do fora para campos que diferem da literatura, criando estratégias de resistência, abarcando além da literatura, as artes, o cinema, a filosofia e a política, apresentando o pensamento como modo de criar estratégias de vida para o mundo que se habita.

pensamento teria mais relação com o devir², a propagação de fluxos, a invenção, o desarranjo do que com imagens já instituídas.

Nesse liame, para que essa extração da diferença advenha e para que se inicie um novo modo de vida ou uma nova filosofia, é necessário que se trace um plano de imanência. Parte-se, diante disso, da concepção deleuzo-guattariana de que o nascimento da filosofia³ somente ocorre pelo processo da criação de conceitos e, para que esses conceitos sejam criados, cabe ao plano de imanência a sua recepção. Diante dessa lógica, o plano de imanência não é um conceito, já que, será ele quem comportará ou dará suporte aos conceitos a serem criados. E como a filosofia e um novo modo de vida nascem com a criação do conceito, conclui-se que o plano de imanência é pré-filosófico.

Neste primeiro capítulo, será importante destacar e apresentar, ao leitor, o plano de imanência como chave inicial da filosofia de Deleuze e Guattari, visto que é em virtude de seu traçado que se dá a ruptura para que se possa viver a experiência do exterior ou do fora. Sendo primordial esse entendimento, pois, o liame de distinção entre o migrante e o nômade ocorre no pensamento e o primeiro passo consiste na instauração do plano. Em seguida, Deleuze e Guattari esclarecem que “O plano de imanência é como um corte do caos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.59), sendo o caos uma velocidade infinita de determinações que se mostram e se apagam, em um movimentar constante no qual as pessoas encontram-se.

Não é o caos algo inerte, parado, estático, mas uma sequência, um fluxo de chegadas e partidas. É o infinito no qual o pensamento mergulha e, desse infinito emanam determinações, o plano de imanência toma as determinações com as quais faz seus movimentos ao realizar o recorte. “O pensamento é o afrontamento do caos via cérebro; pensar é vencer o caos instalando-se nele [...]” ou, até mesmo, “[...]estar no mar alto e não abrigado no porto” (DIAS, 1995, p.41). É estar em busca da vida apesar da “angústia” que essa ação pode causar⁴. De forma mais

2 “A história da filosofia não implica somente que se avalie a novidade histórica dos conceitos criados por um filósofo, mas a potência de seu devir quando eles passam uns pelos outros” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 46).

3 “[...] a filosofia, definida como criação de conceitos, implica uma pressuposição que dela se distingue, e que todavia dela é inseparável. A filosofia é ao mesmo tempo criação de conceito e instauração do plano. O conceito é o começo da filosofia, mas o plano é sua instauração. O plano não consiste evidentemente num programa, num projeto, num fim ou num meio; é um plano de imanência que constitui o solo absoluto da filosofia, sua Terra ou sua desterritorialização, sua fundação, sobre os quais ela cria seus conceitos. Ambos são necessários, criar os conceitos e instaurar o plano, como duas asas ou duas nadadeiras” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 58).

4 Esse esforço pela vida, na linha deleuziana, advém da mesma perseverança pela existência em Espinosa, por meio de sua teoria das ideias e dos afetos, pois, para Deleuze todo modo de pensamento enquanto não representativo será chamado de afeto; portanto, afeto “é a variação contínua da força de existir na medida em que essa variação é determinada pelas ideias que se tem” pois “Spinoza emprega o termo ‘autômato’; nós somos, diz ele, autômatos espirituais, ou seja, é preferível dizer que são as ideias que se afirmam em nós do que dizer

concisa: há o caos, ocorre o recorte, instaura-se o plano de imanência e, por fim, criam-se conceitos. Esse processo ocorre no pensamento, porém é dependente de um modo bastante peculiar de experimentação filosófica. Assim elucidam os autores:

O plano de imanência toma do caos determinações, com as quais faz seus movimentos infinitos ou seus traços diagramáticos. Pode-se, deve-se então supor uma multiplicidade de planos, já que nenhum abraçaria todo o caos sem nele recair, e que todos retêm apenas movimentos que se deixam dobrar juntos. Se a história da filosofia apresenta tantos planos muito distintos, não é somente por causa das ilusões, da variedade das ilusões, não é somente porque cada um tem sua maneira sempre recomeçada de relançar a transcendência; é também, mais profundamente, em sua maneira de fazer a imanência. Cada plano opera uma seleção do que cabe de direito ao pensamento, mas é esta seleção que varia de um para outro. Cada plano de imanência é Uno-*Todo*: não é parcial como um conjunto científico, nem fragmentário como os conceitos, mas distributivo, é um ‘cada um’. O plano de imanência é folhado (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.68).

Nesse sentido, o plano é como um Uno-*Todo* e nele, e não dele, o pensamento faz seus traços, intuições e direciona movimentos; e, por consequência, essa atividade individual, cabe a cada criador: o pensamento movido por forças não domadas. Dessa forma, o caos se expande no criador, no entanto, para a instauração do plano, cabe o recorte do caos. Há o recorte, mas o caos não finaliza seu movimento, não perde sua propriedade de expansão.

Para melhor visualização da construção do plano de imanência é importante compreender que este ocorre de forma transcendental; advertindo-se que, imanente é o contrário do termo transcendente, o que diverge totalmente do termo transcendental⁵. Tatiana Levy esclarece essa distinção de termos na sua obra *A experiência do fora*; para ela, seguindo Deleuze, a filosofia é um pensamento transcendental, pois o pensamento transcendental rejeita as ideias de consciência e sujeito, seria como uma abstração. “Enquanto o transcendente pressupõe um sujeito ou um objeto a ser transcendido, o transcendental, por sua vez, apresenta-

que somos nós que temos ideias. Mas o que acontece além dessa sucessão de ideias? Existe outra coisa, a saber: alguma coisa em mim não cessa de variar” (DELEUZE, 2009). Diante disso, alternância de pensamentos devido aos encontros alteram as ideias e afetos, sendo um mecanismo de resistência para que a vontade de agir perante a vida aumente.

5 “Numa palavra, os primeiros filósofos são aqueles que instauram um plano de imanência como um crivo estendido sobre o caos. Eles se opõem, neste sentido, aos Sábios, que são personagens da religião, sacerdotes, porque concebem a instauração de uma ordem sempre transcendente, imposta de fora por um grande déspota ou por um deus superior aos outros [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 60) Nesta citação, os autores determinam o caráter daquilo que advém do exterior o de algo superior, como transcendente. Já o transcendental, em Deleuze, atinge o caráter assubjetivo, o que vai ao encontro da experiência, visando um trabalho ético. Em *Lógica do Sentido*, Deleuze destaca que “quando se abre o mundo pululante das singularidades anônimas e anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais, pisamos, afinal, o campo transcendental” (DELEUZE, 2015, p.106).

se como experiência impessoal, que não remete a um objeto nem pertence a um sujeito” (LEVY, 2011, p.104).

Acaba soando estranho afirmar que o plano de imanência seja um campo transcendental; todavia, esse transcendental não está relacionado a objetos fora do mundo e sim, ao que já existe no mundo. A relevância está em destacar que, quando se forma a criação de um plano de imanência como meio de vivenciar o fora ou o exterior, esse mecanismo coloca o criador cada vez mais diante de seu mundo e não em fuga deste.

Deve-se destacar ainda que o transcendental da imanência não se confunde com o transcendental da tradição filosófica⁶, como em Platão ou Kant. “O plano de imanência nunca é imanente a algo, mas imanente apenas a si mesmo” (LEVY, 2011, p.104).

Nesse sentido, diz Deleuze:

É quando a imanência não mais é imanente a outra coisa senão a si, que se pode falar de um plano de imanência. Um tal plano é talvez um empirismo radical: ele não apresenta um fluxo do vivido imanente a um sujeito, e que se individualiza no que pertence a um eu. Ele não apresenta senão acontecimentos, isto é, mundos possíveis enquanto conceitos, e outrem, como expressões de mundos possíveis ou personagens conceituais. O acontecimento não remete o vivido a um sujeito transcendente = Eu, mas remete ao contrário ao sobrevoio imanente de um campo do sujeito (DELEUZE, 1996, p.66).

Assim, seriam os mundos possíveis imanentes a si, sem se prender a uma subjetividade⁷. Para isso, para sair de dentro de si, permitindo a afirmação criadora da vida como algo

6 Deleuze complementa: “A história da filosofia sempre foi o agente de poder na filosofia, e mesmo no pensamento. Ela desempenhou o papel de repressor: como você quer pensar sem ter lido Platão, Descartes, Kant e Heidegger, e o livro de fulano ou sicrano sobre eles? Uma formidável escola de intimidação que fabrica especialistas do pensamento, mas que também faz com que aqueles que ficam fora se ajustem ainda mais a essa especialidade da qual zombam. Uma imagem do pensamento, chamada filosofia, constituiu-se historicamente e impede perfeitamente as pessoas de pensarem” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 21).

⁷ Em adendo, sobre formas de subjetivação, Guattari elucida: “O indivíduo a meu ver, está na encruzilhada de múltiplos componentes de subjetividade. Entre esses componentes alguns são inconscientes. Outros são mais do domínio do corpo, território no qual nos sentimos bem. Outros são mais do domínio daquilo que os sociólogos americanos chamam de ‘grupos primários’ (o clã, o bando, a turma, etc.). Outros, ainda, são de domínio da produção de poder: situam-se em relação à lei, à polícia, etc. minha hipótese é que existe também uma subjetividade ainda mais ampla: é o que chamo de subjetividade capitalística” (GUATTARI, ROLNIK, 2000, p.34).

Guattari explica ainda que a subjetividade seja produzida por agenciamentos de enunciação. Há um processo de subjetivação, de semiotização. Uma coisa é o indivíduo no corpo e outra é a quantidade de agenciamentos de subjetivação, a qual é fabricada e modelada no registro social (GUATTARI; ROLNIK, 2000, p. 31). Quando se fala em despersonificação do sujeito e vivência do fora, trata-se do que escapa a esses processos de subjetivação e de semiotização.

incessantemente errante, instaura-se um movimento que se desterritorializa e se reterritorializa em sua própria imanência, recorrendo a linhas de fuga⁸.

Quando se trata da pessoa do migrante, do viajante ou daquele que muda de território, a maior mudança que pode ocorrer não é a física, mas a do pensamento. De como o indivíduo irá lidar com toda a contextualização de sua vida e sua existência. Quais serão os alcances do seu pensamento para, ao enfrentar situações adversas, apoderar-se de forças e linhas que irão construir sua vida. O ato de se desterritorializar abre um leque de possibilidades para a vida da pessoa envolvida no contexto de seu pensamento. Todavia, suas ações e a forma como irá conduzir sua vida será regida pelas forças de imanência que encontrar. Todas as mudanças, independente da motivação, serão lutas pela vida. Algo morre para que possam partir, sendo que somente haverá vida quando se passa a viver a si mesmo no íntimo de seu pensamento após criar um plano de imanência, ou seja, “é o mais íntimo no pensamento, e, todavia, o fora absoluto. Um fora mais longínquo que todo mundo exterior, porque ele é um dentro mais profundo que todo dentro interior” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.78).

Por fim, a trajetória que se inicia, a partir daqui, é a de expor o modo como o migrante irá produzir singularidades, como delinear esse devir utilizando-se de conceitos e deixar compreensível a visão de criação, de devir e de existência no fora.

1.1 DO ACONTECIMENTO E DA PRODUÇÃO DE SINGULARIDADES

O pensamento, como visto, reivindica o movimento que pode ser levado ao infinito, formando, portanto, uma imagem do pensamento⁹ que ele mesmo seleciona no movimento.

8 “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. Os franceses não sabem bem o que é isso. É claro que eles fogem como todo mundo, mas eles pensam que fugir é sair do mundo, místico ou arte, ou então alguma coisa covarde, porque se escapa dos engajamentos e das responsabilidades. Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É também fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vaziar* como se fura um cano. George Jackson escreve de sua prisão: ‘É possível que eu fuja, mas ao longo de minha fuga, procuro uma arma.’ E Lawrence ainda: ‘Digo que as velhas armas apodrecem, façam novas armas e atirem no alvo.’ Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia. Só se descobre mundos através de uma longa fuga quebrada” (DELEUZE, PARNET, 1998, p.49).

9 “Com efeito, é a isso que a análise da finitude nos convida: não a fazer a ciência do homem, mas a erigir uma nova imagem do pensamento: um pensamento que não mais se oponha de fora ao impensável ou não-pensado, mas que o alojaria nele, que estaria em uma relação essencial com ele (o desejo é ‘o que permanece sempre impensado no coração do pensamento’); um pensamento que estaria por ele mesmo em relação com o obscuro, e que, de direito, seria atravessado por uma sorte de fenda sem a qual ele não poderia se exercer. A fenda não pode ser preenchida, pois ela é o mais elevado objeto do pensamento: o homem não a preenche e nem recolhe suas bordas; ao contrário, no homem, a fenda é o fim do homem ou o ponto originário do pensamento. Cogito para um eu dissolvido...” (DELEUZE, 2006, p.125).

Contudo, a criação do conceito que ligará seu pensamento à vida real só ocorrerá com a extração do acontecimento desse estado de coisas. Para melhor compreensão do que vem a ser o acontecimento, Zourabichvili expõe:

O conceito de acontecimento nasce de uma distinção de origem estóica: ‘não confundir o acontecimento com sua efetuação espaço-temporal num estado de coisas’ (LS, 34). Dizer que ‘o punhal corta a carne’ é exprimir uma *transformação incorporal* que difere em natureza da *mistura de corpos* correspondente (quando o punhal corta efetivamente, materialmente a carne) (MP, 109). A efetuação nos corpos (encarnação ou atualização do acontecimento) gera apenas a sucessão de dois estados de coisas, antes-depois, segundo o princípio de disjunção exclusiva, ao passo que a linguagem recolhe a diferença desses estados de coisas, o puro instante de sua disjunção (ZOURABICHVILI, 2004, p.16).

Nesse ínterim, como também exposto em *Lógica do Sentido*, Deleuze salienta que acontecimento¹⁰ é uma singularidade; um conjunto de singularidades, o qual está relacionado à produção do sentido das coisas. Uma singularidade é um acontecimento que provoca um sentido, como se o acontecimento fosse uma gama de pontos singulares que se atualizam no indivíduo. Narra ainda, que não possui relação com a personalidade do indivíduo, nem com a condição de vida a que esteja submetido; ela, agora, é neutra (DELEUZE, 2015, p.55). Há uma passagem, muito interessante, sobre a personagem “Alice” de Lewis Carroll e o acontecimento, sobre a qual Deleuze escreve o seguinte:

Alice assim como *Do outro lado do espelho* tratam de uma categoria de coisas muito especiais: os acontecimentos, os acontecimentos puros. Quando digo ‘Alice cresce’, quero dizer que ela se torna maior do que era. Mas por isso mesmo, ela também se torna menor do que é agora. Sem dúvida, não é ao mesmo tempo que ela é maior e menor. Mas é ao mesmo tempo que ela se torna um e outro. Ela é maior agora e era menor antes. Mas é ao mesmo tempo, no mesmo lance, que nos tornamos maiores do que éramos e que nos fazemos menores do que nos tornamos. Tal é a simultaneidade de um devir cuja propriedade é furtar-se ao presente. Na medida em que se furta ao presente, o devir não suporta a separação nem a distinção do antes e do depois, do passado e do futuro. Pertence à essência do devir avançar, puxar nos dois sentidos ao mesmo tempo: Alice não cresce sem ficar menor e inversamente. O bom senso é a afirmação de que, em todas as coisas, há um sentido determinável; mas o paradoxo é a afirmação dos dois sentidos ao mesmo tempo (DELEUZE, 2015, p.1).

¹⁰ “O que é um acontecimento ideal? É uma singularidade. [...] Tais singularidades não se confundem, entretanto, nem com a personalidade daquele que se exprime em um discurso, nem com a individualidade em um estado de coisas designado por uma proposição [...]. A singularidade faz parte de outra dimensão, diferente das dimensões da designação, da manifestação ou da significação. A singularidade é essencialmente pré-individual, não pessoal, aconceitual. [...]. Ela é neutra” (DELEUZE, 2015, p.55).

Nessa contextualização, é perceptível que a relação entre o tempo e as formas de experimentação da vida possui relevância para a compreensão dos acontecimentos. Destarte, o acontecimento é uma atualização. Alice cresce, atualiza-se. Por conseguinte, escrever sua própria vida ou história é sempre agir no plano de imanência, vivenciando encontros que possam produzir singularidades /acontecimentos. Assim como a literatura é capaz de promover a experiência do fora ao proporcionar a constituição de um plano de imanência no pensamento do leitor, toda vez que o indivíduo fabula sua vida, criando sua própria realidade virtual, também cria um plano de imanência, só que desta vez, visível.

A importância da compreensão da criação do plano para o caso dos migrantes e viajantes está no fato de que esta é a primeira ação para o migrante passar a viver como nômade em sentido conceitual, desterritorializando e territorializando em si, em sua criação de vida, seu plano de imanência, a fabulação de sua nova vida. A literatura terá extrema contribuição nesta análise, pois mostra o que ocorre com o escritor ao reverter o interior ao fora por intermédio das palavras; este é o mesmo mecanismo que ocorre com o indivíduo migrante ao fabular sua nova existência.

Uma singularidade não condiz mais ao sujeito, ela supera em atualização, compondo uma expressão de vida, é a luta pela vida. “É uma heciedade, que não é mais de individuação, mas sim de singularização: vida de pura imanência, neutra [...] A vida de tal individualidade se apaga em benefício da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome [...]” (DELEUZE, 1997, p. 17). Portanto, o plano de imanência é o que afirma a força criadora e potente da vida, força errante, em estar ligada a um objeto ou a alguém, mas que afeta e atravessa o que está no plano.

Nesse passo, até aqui, pode-se extrair que a imanência da vida é feita de virtualidades, acontecimentos e singularidades. E, ao acompanhar os escritos em *Lógica do Sentido*, Deleuze trabalhou outra questão que possui relação com esses fatores já mencionados: o tempo¹¹. E a importância do tempo está abraçada com outra noção extremamente relevante na filosofia de Deleuze e Guattari: o real e o virtual.

11 A visão de Deleuze sobre o tempo, trabalhada em *Lógica do Sentido*, tem como fonte o pensamento de Bergson sobre o tempo e a relação com a atualização, o eu será de extrema importância para a compreensão da fabulação bergsoniana. Assim, para Deleuze: “Bergson substituiu a distinção de dois mundos pela distinção de dois movimentos, de dois sentidos de um único e mesmo movimento, o espírito e a matéria, de dois tempos na mesma duração, o passado e o presente, que ele soube conceber como coexistentes justamente porque eles estavam na mesma duração, um sob o outro e não um depois do outro. Trata-se de nos levar, ao mesmo tempo, a compreender a distinção necessária como diferença de tempo, e também a compreender tempos diferentes, o presente e o passado, como contemporâneos um do outro, e formando o mesmo mundo” (DELEUZE, 2006, p.36).

Virtual não é uma ausência de real, e sim, uma atualização que ocorre no plano criado. O plano de imanência é constituído de virtualidades, já que é povoado de acontecimentos ou singularidades e, assim como estes, tornam o plano virtual, o plano dá aos acontecimentos uma realidade. Desse pensamento é possível compreender como o fora ou a vida fabulada é plena e real. Sendo assim, o virtual é sempre real. Deleuze em *Diferença e Repetição*, expõe:

O virtual não se opõe ao real, mas somente ao atual. O virtual possui plena realidade enquanto virtual. Do virtual, é preciso dizer o que Proust dizia dos estados de ressonância: ‘reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos’; e simbólicos sem serem fictícios. O virtual deve até ser definido como uma estrita parte do objeto real como se o objeto tivesse uma das suas partes no virtual e nele mergulhasse como uma dimensão objetiva (DELEUZE, 1988, p.335).

Assim, a oposição do virtual é o atual e não o real. Sendo que os seres são compostos por ambos. Tudo o que é atual é rodeado de virtualidades. Nesse ponto, retoma-se a ideia da vivência nômade, como uma vivência do fora, que pode ser atualizada pelo migrante. Esse fora, virtual, é constituído de forças que são atualizadas com as vivências, com o saber, constituindo formas atuais que são visíveis e vivenciadas a cada época. Desse modo, quando a imagem virtual se torna atual, fica visível e clara. Esse é o mecanismo da extração da diferença: quando o virtual se torna atual, ou seja, a individuação real. Isto posto, a vida acontece por um processo de diferenciação ou a atualização de uma virtualidade.

Conclui-se, por fim, que o pensamento é povoado por virtualidades, não as que um dia serão reais, mas as que já são. E a passagem do virtual ao atual é uma atualização, é a criação de linhas diferenciais, sendo este o conceito de pura diferença; e o viajante ou migrante, ao experimentar o fora mediante a fabulação da vida ou como sua vivência em personagem conceitual, pode experimentar sua realidade virtual, alcança o plano de imanência com suas virtualidades, atualizando e tornando-se real. Todo esse mecanismo é um novo modo de pensar como os indivíduos constroem suas existências, uma experiência ética e estética, o que é verdade para si; logo, não se reconhece a verdade, mas se produz. “A verdade nunca é produto de uma boa vontade prévia, mas o resultado de uma violência sobre o pensamento” (DELEUZE, 1987, p.16). Por fim, considerando-se as virtualidades e atualizações, é preciso que se compreenda a questão do tempo nessa dinâmica, quanto à conceituação e ocorrência.

1.2 SOBRE O TEMPO

A discussão sobre virtual, real e atual possui mais sentido e amparo quando é trabalhada a partir de uma questão fundamental ao pensamento: o tempo. Foi com os estoicos (mais precisamente quanto à física) e com os pensamentos de Henri Bergson que Deleuze desenvolveu questões sobre o tempo. Cabe priorizar, ainda, a importância de Baruch Espinosa¹² em relação à teoria dos corpos e afetos. É impossível pensar o plano de imanência, virtual, real, o fora e o sujeito impessoal sem compreender a visão sobre o tempo, inversa à tradicional, trabalhada por Deleuze. Será, este tópico, uma breve passagem pela visão deleuziana sobre o tempo e sua implicação nesta abordagem.

Para os estoicos¹³ tudo o que existe são coisas divididas em corpos e estados; em seguida, para Deleuze, como demonstrado em *Lógica do Sentido*, os corpos estão em constante relação entre si, ocasionando os incorpórais, e estes não são nem causas e nem estados, mas os acontecimentos (DELEUZE, 2015, p.64).

Os incorpórais/acontecimentos não existiriam se não fosse por atualização de intensidade. Daí vem a distinção de tempo e a importância dos estoicos nessa construção. Para os estoicos o tempo é incorpóral; logo, conclui Deleuze que *Cronos* “é” e *Aion* “não é”. *Cronos* é o presente e *Aion*, o que já foi, o que virá, sem demarcação. Nota-se que essa construção ocorre em dois movimentos: inversão e multiplicidades.

A inversão deleuziana ocorre quando ele considera *Aion* com mais autonomia perante *Cronos*, valorizando *Aion* em prejuízo de *Cronos*¹⁴. O segundo movimento ocorre com a produção de intensidade, ou multiplicação. Dessa forma, para Deleuze, ocorre a passagem do atual para o virtual e, nesse percurso, extrai-se a diferença.

Este trajeto significa o surgimento de uma dimensão puramente temporal, através de linhas de diferenciação. A virtual marca o advento de um tempo não cronológico: a

12 “O que é importante é que vocês percebam como, segundo Spinoza, nós somos fabricados como autômatos espirituais. Enquanto autômatos espirituais, há o tempo todo ideias que se sucedem em nós, e de acordo com essa sucessão de ideias, nossa potência de agir ou nossa força de existir é aumentada ou é diminuída de uma maneira contínua, sobre uma linha contínua, e é isso que nós chamamos afeto [affectus], é isso que nós chamamos existir” (DELEUZE, 2009). Foi com o pensamento dos estoicos, atrelado à teoria dos afetos em Espinosa que Deleuze pode contribuir com a explicação de como o tempo interfere nas atualizações ou variações de intensidade.

13 “A grandeza do pensamento estoico está em mostrar, ao mesmo tempo, a necessidade das duas leituras e sua exclusão recíproca. Ora diremos que só o presente existe, que ele reabsorve ou contrai em si o passado e o futuro e, de contração em contração cada vez mais profundas, ganha os limites do Universo inteiro para se tornar um presente cósmico” (DELEUZE, 2015, p.64).

14 “[...] cada acontecimento sobre o Aion é menos que a menor subdivisão do Cronos; mas é também maior que o maior divisor de Cronos, isto é, o ciclo inteiro. Por sua subdivisão ilimitada nos dois sentidos ao mesmo tempo, cada acontecimento acompanha o Aion em toda sua extensão e torna-se coextensivo à sua linha reta nos dois sentidos” (DELEUZE, 2015, p.66).

singularização em potência. A singularização nada mais é que a atualização do real para o virtual. Percebe-se, assim, o *Cronos* como o atual e o *Aion* como virtual, pois o *Aion* é o *Cronos* atualizado, diferenciado.

O tempo do *Aion*, o tempo do acontecimento, é marcado pela diferença, por intensidade. Complementa, neste sentido, Sousa Dias:

O acontecimento é biface. Tem uma face voltada para as coisas e outra para a linguagem [...] o acontecimento é uma virtualidade, é um pró-virtual. É um devir, um movimento infinito, infinitivo. Por isso é-lhe próprio esquivar o presente, conduzi-lo em duas linhas divergentes ilimitadas, passado e futuro [...] daí os dois tempos, Cronos e Aiôn, distinguidos pelo estoicismo. O tempo dos corpos, das suas miniaturas, dos seus acidentes como efectuações dos acontecimentos é o presente cósmico como unidade do Todo: só o presente *existe* no tempo, o passado é só um antigo presente, como o futuro, um presente por vir (Cronos). Mas o tempo dos acontecimentos virtuais é outro: só o passado e o futuro *insistem* no tempo e dividem ao infinito cada presente (Aiôn) (DIAS, 1995, p. 96).

Observa-se, deste modo, que o acontecimento¹⁵ requer uma relação de temporalidade: *Cronos*, a qual relacionado à mistura de corpos ou estado de suas misturas e profundidade, dará ordem às causas e sucessão aos instantes, com passado e futuro limitado (o tempo contado habitualmente). *Aion* diz respeito ao passado e futuro essencialmente ilimitados, que recolhem da superfície os acontecimentos incorporais enquanto efeitos, uma fuga intensiva do presente (DELEUZE, 2015, p.64). O acontecimento ocorre entre ambos os registros de tempo, o que está encarnado nos corpos e o que passa. “Nunca um presente passaria se ele não fosse ‘ao mesmo tempo’ passado e presente; nunca um passado existiria se ele não tivesse sido constituído ‘ao mesmo tempo’ em que foi o presente” (DELEUZE, 1988, p.144). Este, à vista disso, é o paradoxo: o passado ser contemporâneo ao presente que se foi. Da mesma forma como o atual e o virtual são a mesma face de uma imagem, passado e presente assim também o são.

E é devido à experimentação que o acontecimento incide, por um empirismo, ou melhor, um empirismo radical, como denominam Deleuze e Guattari: “É quando a imanência não mais é imanente a outra coisa senão a si que se pode falar de um plano de imanência. Um tal plano é talvez um empirismo radical: ele não apresenta um fluxo do vivido imanente a um sujeito, e que se individualiza no que pertence a um eu” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.65). Este (eu) apresentaria acontecimentos, mundos possíveis pelos conceitos, o que faz da filosofia uma criação, expressando-se por personagens conceituais, conceito que será melhor trabalhado nas

15 “O acontecimento é que nunca alguém morre, mas sempre acaba de morrer ou vai morrer, no presente vazio do Aion, eternidade” (DELEUZE, 2015, p. 66).

páginas seguintes. O empirismo radical é o que libera a imanência do próprio movimento, assim, o criador, ou seja, o migrante, seria o personagem conceitual que faria todo esse traçado em seu campo da imanência, pela via da experiência, para extrair uma nova forma de vida para si.

Por conseguinte, o acontecimento sustenta-se em dois níveis: o primeiro, quando o pensamento vai ao encontro do fora realizando um corte no caos mediante a formação do plano de imanência; o segundo, onde o plano é povoado por devires; sendo cada conceito, a construção do acontecimento sobre um plano. Importante compreender o “fora”, o qual não é transcendente; ao contrário, o “fora” é imanente, interior, e se relaciona com o plano de imanência, o virtual e o tempo *Aion*. A experiência do fora é, para Deleuze e Guattari, a própria criação do plano de imanência. Desprende-se, por consequência que, a atualização Atual/Virtual consiste em ir ao encontro do “fora”.

Há, nesse liame, o caos em sua infinidade, dele se recorta um plano imanente que é tomado de movimentos e intensidades e, na ocorrência do acontecimento, cria-se o conceito, o modo de pensar, o modo de vida. Criá-los consiste em acontecimento; sendo este acontecimento a extração da diferença que ocorre da passagem do atual para o virtual. Ou melhor, tais modos de vida no pensamento passam a existir pela ordem do acontecimento, nas individualizações sem sujeito (hecceidades), por intermédio de um personagem conceitual que irá operar essas movimentações.

Outrossim, a filosofia da diferença é o oposto de uma filosofia da transcendência, posto que tudo ocorre no plano de imanência. Ela pertence a si mesma. O plano apresenta somente acontecimentos, possibilidades nos conceitos. Este acontecimento não estaria ligado a um sujeito transcendente, pois o outro “eu” passa a ter força com a imanência, pela criação de conceitos, pelos agentes de enunciação - personagens conceituais. Consequentemente, essa relação intensiva, oriunda da atualização para o virtual, cria as multiplicidades e seus elementos:

Os princípios característicos das multiplicidades concernem a seus elementos, que são *singularidades*; a suas relações, que são *devires*; a seus acontecimentos, que são *hecceidades* (quer dizer, individualizações sem sujeito); a seus espaços-tempos, que são espaços e tempos *livres*; a seu modelo de realização, que é o *rizoma* (por oposição ao modelo da árvore); a seu plano de composição, que constitui *platôs* (zonas de intensidade contínua); aos vetores que as atravessam, e que constituem territórios e graus de desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.8).

Nesse trecho, em poucas linhas, os autores fazem um resumo amplo sintetizando a questão filosófica relacionada às questões do plano de imanência e da filosofia da diferença.

Quando Deleuze e Guattari retratam as multiplicidades, narram as realidades e movimentações intensivas existentes em toda parte sobre um plano. E assim, como quando, no cinema, ocorre o “close” em um *plano de detalhe*, a visão recai sobre as singularidades. Uma singularidade é uma potência e sua relação é com o devir, advinda da atualização para o virtual, ou seja, acontecimentos – hecceidades, individuações sem sujeito. Pois, a relação não é com o sujeito codificado que habita o campo estratificado, mas com o que foge a isto. Por conseguinte, para fechar a questão sobre o tempo, destaca-se que o tempo não cronológico é esta dobra que permite o fora, a passagem do virtual ao atual; o tempo como individuações, alcançando todo o plano de imanência.

Na sequência, Deleuze e Guattari especificam o modelo de realização, o qual seria rizomático, com alcances em variados planos de intensidade, denominados platôs.

Todo esse projeto construtivista¹⁶ (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.8) apresentado, ocorre no pensamento; e onde afirma que, no caso do migrante, é necessário, primeiramente, sua entrada no campo de imanência do desejo humano para que, deste modo, possa nomadizar. Por fim, como a criação ocorre no pensamento, é importante, em seguida, compreender o conceito de rizoma, o qual, para Deleuze e Guattari é a própria imagem do pensamento.

2 RIZOMA: A RUPTURA QUE CRIA O PENSAMENTO

“Muitas pessoas têm uma árvore plantada na cabeça, mas o próprio cérebro é muito mais uma erva do que uma árvore.”
Gilles Deleuze e Félix Guattari

2.1 O ROMPIMENTO COM A TRADIÇÃO

Ao considerar que há, primeiramente, a instauração do plano de imanência e a criação filosófica originada pelos acontecimentos e que estes acontecimentos derivam da atualização entre o atual e o virtual, em uma experimentação de pura vivência, a qual Deleuze e Guattari

16 “Mil platôs se baseia, ao contrário, em uma ambição pós-kantiana (apesar de deliberadamente anti-hegeliana). O projeto é ‘construtivista’. É uma teoria das multipheidades por elas mesmas, no ponto em que o múltiplo passa ao estado de substantivo, ao passo que o Anti-Édipo ainda o considerava em sínteses e sob as condições do inconsciente. Em Mil platôs, o comentário sobre o homem dos lobos (‘Um só ou vários lobos’) constitui nosso adeus à psicanálise, e tenta mostrar como as multipheidades ultrapassam a distinção entre a consciência e o inconsciente, entre a natureza e a história, o corpo e a alma. As multipheidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multipheidades” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.8).

denominam empirismo radical, cabe questionar: quem será o pensador? Como esse processo ocorre no pensamento? Quais seriam as formas de pensar?

Antes de responder às questões, cabe destacar que a história tradicional da filosofia, de Platão a Kant, sempre enalteceu o pensamento por representação, ou seja, determinou que “pensar” significa representar, fixando a relação entre objeto e sujeito. Todavia, Deleuze e Guattari são críticos da noção de representatividade. Criticam essa representação do pensamento e da realidade, afirmando que esta possui como modelo “ideal” um sujeito transcendente, um parâmetro, um cosmos, onde o pensamento ficaria capturado, arraigado às formas instituídas e, por consequência, somente seria possível pensar por uma imagem já reconhecida e estratificada.

Já, em Espinosa ou em Nietzsche encontram-se alicerces para o pensamento advindo de forças virtuais, um pensamento relacionado ao impensável, a pensar o que ainda não foi pensado e extrair sua pura potência. Não visa buscar uma imagem ou uma representação já existente em um parâmetro para o pensamento, mas sim, dar vida ao impensável, ao que provém das forças da intensidade. Adiciona Sousa Dias:

Sempre esse plano de forças foi, convém repeti-lo, a ‘coisa’ da filosofia nas suas diferentes épocas, sempre filosofar esteve em confronto com o impensável, foi esse confronto. Mas nunca, nas idades tradicionais, as forças foram pensadas sem mediações forma/matéria, nunca esse plano foi pensado na sua absoluta imanência, mas já num tipo qualquer de transcendência, a imanência já pensada como imanente a qualquer coisa, ou antes, sim: Spinoza foi a exceção assinalada por Deleuze, mais até o spinozismo foi a mais conseguida aproximação ao plano imanente e, nesse sentido, a filosofia mais ‘pura’. Não é a imanência que se relaciona com a substância e os modos spinozistas, é o contrário, são os conceitos spinozistas de substância e de modo que se relacionam com o plano de imanência como seu pressuposto (DIAS, 1995, p. 37).

O pensamento, para Deleuze e Guattari, deve ser aquele liberto dos códigos tradicionais, posto que, o cérebro, quando enfrenta o caos, age como rizoma e não como arborescência. Seria como se o cérebro dispusesse de dois modos de operação: um modelo limitativo, no qual a cognição é extraída da opinião, uma anti-criação de forma centrada e nesta, as conexões determinarão somente um nível inferior da realidade; e uma forma de nível superior, em virtude da qual o cérebro teria seu processar fazendo uso de uma força criadora, sejam conceitos (filosofia), sensações (arte) ou funções (ciência), onde individuações cerebrais se atualizariam potencialmente. “Significa dizer que o pensamento, mesmo sob a forma que toma ativamente na ciência, não depende de um cérebro feito de conexões e de integrações orgânicas [...] ‘O

homem pensa e não o cérebro' [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 269). Isto posto, para esta segunda forma, o pensamento é criação e não a vontade ou busca de uma verdade única.

O modelo rizomático seria o trajeto pelo qual o pensamento possibilita a extração da diferença, a atualização do atual para o virtual. Rizoma é a estrutura que proporciona encontros, não admite sujeito nem objeto, “mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 16).

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo ‘ser’, mas o rizoma tem como tecido a conjunção ‘e... e... e...’ Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Para onde vai você? (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 37).

É importante ter ciência de que, na filosofia de Deleuze e Guattari, rizoma é um vetor de desterritorialização, um indutor do fator nomadismo; dessa forma, compreender o modo de pensar rizomático é compreender o pensamento nômade, para os autores. Ele é *intermezzo*, pois se cria, modifica e acontece no decorrer do trajeto. À vista disso, há a Terra e suas desterritorializações, seu povoamento, suas tribos, um solo absoluto *intermezzo* o qual é instaurado a fim de extrair os novos modos do que significa pensar.

Para Deleuze e Guattari (1995, p.14), “não basta dizer Viva o múltiplo”, é necessário construir o múltiplo, não somente em uma visão de amplitude, em grandes dimensões, mas extraíndo dele a diferença. “Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma” (1995, p.15). O rizoma permanece subterrâneo, distinguindo-se das raízes, são tubérculos, bulbos. Nota-se que, não há centro, nem periferia e sim uma ramificação generalizada.

Rizoma é o que se opõe à árvore e às raízes, à ideia do enraizamento. A inspiração para essa relação entre rizoma e pensamento está em toda a imagem ortodoxa da representação - tradição ocidental -, porquanto para esta, o modelo arborescente é hierárquico, bloqueia o livre desenvolvimento das multiplicidades, da composição da imanência. A ideia de arborescência unifica o que poderia ser plural. Já no rizoma há colisão e, portanto, contingências; logo, é no rizoma que ocorrem os encontros. Observando as características do rizoma, descrito por eles, é possível compreender a atualização do pensamento do atual para o virtual e diferenciá-lo de um sistema sedentário, deixando nítido como deve ser o pensamento nômade.

Poder-se-ia questionar se não estaria truncada a ideia de associar o pensamento criador somente ao rizoma e não a um conjunto de árvores intercaladas, como em uma floresta

“fechada”, um ecossistema. A resposta é não. A diferença principal é que sistemas de várias árvores funcionariam como várias “centrais” interconexas, onde sempre há uma central: no caso, a árvore a ser abastecida pelas raízes. Ao contrário disso, no rizoma, não existe uma central a ser abastecida, respeitada; ele é pura criação acontecendo como enraizamento, movimento, criando formas de vida: vidas *intermezzo*, como aquelas com que podem se deparar, como veremos, os migrantes.

2.2 CARACTERÍSTICAS E PRINCÍPIOS DE UM MOVIMENTO RIZOMÁTICO

Na obra *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari elencam características e princípios para esse movimento, os quais esboçam, igualmente, o acontecimento do pensar e mover nômade, sendo estes divididos da seguinte forma: “*Princípios de conexão e de heterogeneidade* são qualquer ponto de um rizoma, pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.15); sendo assim, o mover resulta nessa criação híbrida. Neste caso, Deleuze e Guattari fazem uma distinção entre a desenvoltura de uma árvore, onde há um ponto já fixado e do rizoma, onde há um espalhar de diferentes signos. No nomadismo ocorre o mesmo deslocamento, diferentemente de outro viajante comum, o nômade de vida errante segue uma linha reta e é no *intermezzo* que ele cria um modo de vida diferente do que lhe foi imposto ou estipulado.

Há, ainda, o “*Princípio da multiplicidade*: somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais relação com o sujeito [...]. As multiplicidades são rizomáticas” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.16). Esse é um ponto importante para compreender o conceito de nomadismo, pois não há sujeito ou objeto - há somente intensidades. Dimensões de natureza própria, que mudam conforme seu crescimento sem ligar-se a um sujeito. Na arborescência, as multiplicidades ficam bloqueadas impedindo a proliferação da criação. Defende, portanto, “uma lógica das multiplicidades auto-consistentes e das suas conexões autônomas em sistemas abertos, de exercer a filosofia como lógica de multiplicidades-acontecimentos sem unidade ou totalidade perdidas [...]” (DIAS, 1995, p.110).

Nesse passo, na vida errante nômade, ou no pensamento nômade rizomático, o que ocorre, ao caminhar pelo plano de imanência, são agenciamentos. O desejo impulsiona o agenciamento. “Todo agenciamento implica estilos de enunciação. Implica territórios, cada um com seu território, há territórios. Mesmo numa sala, escolhemos um território” (DELEUZE, 1995, p. 17). Complementam os filósofos:

Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões. Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas. [...]. Nós não temos unidades de medida, mas somente multiplicidades ou variedades de medidas (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.17).

Cabe ressaltar, dentro da ideia de agenciamento, que a migração engloba sobreposição cultural¹⁷, cujo local de origem tende a impor certa homogeneização, conexões sem agenciamento. São articulações sutis e complexas bem estruturadas em meio à mídia e mercados, ou seja, arborescência. A globalização facilitou as migrações contemporâneas, ocasionou novos agenciamentos e agora tende a controlá-las.

Assim, como quando um apicultor, por exemplo, interfere em uma colmeia de abelhas, mexe em sua estrutura, ocasiona um enxame organizado, mas desgovernado, o qual deve tentar reterritorialização sob a pena de custar-lhe a própria vida. Essa analogia reflete bem o quadro das migrações mundiais, situação que será mais bem trabalhada no terceiro capítulo. “Mas acontece justamente que um rizoma, ou multiplicidade, não se deixa sobrecodificar, nem jamais dispõe de dimensão suplementar ao número de suas linhas” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.17).

O apicultor, nessa analogia, são os Estados ou qualquer outra forma que visa estratificação e controle. Já, o modo como essas migrações irão agir, os lugares que irão ocupar, a realidade que criarão para si e as modificações oriundas dessa diáspora podem ocupar espaços de personagens conceituais e passar a nomadizar, um movimento relacionado ao “fora” – em planos de imanência; ou seja, fora do controle estatal, das codificações, mas inserido no campo do pensamento. E assim, uma multiplicidade define-se pelo externo, por suas linhas de fuga e sua desterritorialização, conectando-se a outras ao ponto de constituir uma nova natureza.

¹⁷ Félix Guattari faz um separação interessante sobre os tipos de cultura, destacando a “cultura-valor” onde, com a ascensão da burguesia, não se fala mais em pessoas de qualidade, mas em qualidade da cultura resultante de um determinado trabalho; “cultura-alma coletiva” como sendo sinônimo de civilização. Não há mais o dualismo ter ou não ter, todos têm cultura por causa de uma identidade cultural, como cultura negra, *underground*, técnica e por último, na “cultura-mercadoria” não há julgamento de valor ou separação de territórios, nesse caso “a cultura são todos os bens: todos os equipamentos (casas de cultura, etc.) todas as pessoas (especialistas que trabalham nesse tipo de equipamento), todas as referências teóricas e ideológicas relativas a esse funcionamento, enfim, tudo que contribui para a produção de objetos semióticos (livros, filmes, etc.), difundidos num mercado determinado de circulação monetária ou estatal. Difunde-se cultura exatamente como Coca-Cola, cigarros ‘de quem sabe o que quer’, carros ou qualquer coisa” (GUATTARI; ROLNIK, 2000, p.17). Para Guattari, esses três sentidos que aparecem no curso da história continuam a funcionar ao mesmo tempo, sendo que há uma complementariedade entre os três tipos. “A produção dos meios de comunicação de massa, a produção da subjetividade capitalística gera uma cultura com valor universal. Não existe a eu ver, cultura popular e cultura erudita. Há uma cultura capitalística que premeia todos os campos de expressão semiótica. É isso que tento dizer ao evocar os três núcleos semânticos do termo ‘cultura’. [...]. Há processos de singularização em práticas determinadas, e há procedimentos de reapropriação, de recuperação, operados pelos diferentes sistemas capitalísticos” (2000, p. 23).

O deslocamento no espaço liso é diferente do deslocamento em espaço estriado, assim como a forma de crescer em rizoma é diferente do modo de crescimento em arborescência. Apreende-se, pelo exposto, que no campo estriado há uma ideia de demarcação, quantidade a ser axiomatizada para cumprir a verdade estatal. O mesmo não ocorre no rizoma, pois o crescimento e a contagem ocorrem por intensidades, agenciamentos, encontros e acontecimentos, de tal modo que, a forma de contagem em campo liso (não codificado) torna-se diferente, por grandeza de si.

Em seguida, nessa conexão, o rizoma segue o *Princípio de ruptura assignificante*, ou seja, por mais que possa haver interferências em sua estrutura, ele volta a se regenerar, alinhando-se em virtude das suas linhas de fuga. Deleuze e Guattari complementam:

Todo rizoma compreende linhas de segmentaridades segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que as linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter umas às outras. É por isso que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia, nem mesmo sob a forma rudimentar do bom e do mau. Faz-se uma ruptura, traça-se uma linha de fuga, mas corre-se sempre o risco de reencontrar nela organizações que reestratificam o conjunto, formações que dão novamente o poder a um significante, atribuições que reconstituem um sujeito – desde as ressurgências edipianas até as concreções fascistas [...] (1995, p. 18).

Mostra-se pertinente um exemplo que Deleuze e Guattari retratam em *Mil Platôs-1*, em relação a esta hibridação: o fato da humanidade fazer rizoma com os vírus. Quando indivíduos estrangeiros chegam a uma determinada tribo, contaminam e fazem *rizoma*, principalmente quando se percebe que os vírus podem realizar transferências para as novas células fragmentos de DNA de seu anfitrião, ou seja, essa transmissão também pode ocorrer de uma espécie mais evoluída para uma menos evoluída, fazendo com que esta engenharia genética quebre o ciclo da evolução genealógica clássica. “*Rizoma é uma antigenealogia*” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 20). Antigenealogia, mas a favor da vida, movido pela pulsão de vida, como o nomadismo, considerando que este é itinerante e mutante; a situação é dada, mas ele recorre ao encontro de si, em sua pulsão de vida para ressignificar uma realidade, retirando sua diferença. *Rizoma é o que escapa, o recorte!*

Como é uma forma de criação que quebra estruturas, não pode ser justificado, gerando, por fim, o *Princípio de cartografia e decalcomania*. Deleuze e Guattari explicam que a lógica de uma árvore é a do decalque. A psicanálise funciona por decalque (inconsciente codificado),

onde se cria uma estrutura e tudo é enquadrado nela. Já o *rizoma* funciona de forma oposta, cria-se um mapa e não o decalque. “O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 22).

O que chamamos de um ‘mapa’, ou mesmo um ‘diagrama’, é o conjunto de linhas diversas funcionando ao mesmo tempo (as linhas da mão formam um mapa). Com efeito, há tipos de linhas muito diferentes, na arte, mas também numa sociedade, numa pessoa. Há linhas que representam alguma coisa, e outras que são abstratas. Há linhas de segmentos, e outras sem segmentos. Há linhas dimensionais e linhas direcionais. Há linhas que, abstratas ou não, formam contorno, e outras que não formam contorno. Aquelas são as mais belas. Acreditamos que as linhas são os elementos constitutivos das coisas e dos acontecimentos. Por isso cada coisa tem sua geografia, sua cartografia, seu diagrama (DELEUZE, 1992, p.47).

Deleuze e Guattari expõem um conjunto de linhas em movimento que aparentemente mostram um mapa, mas não mapeamento geográfico de decalque e sim, diversas rotas que esboçam o processo por agenciamento linear, o qual eles conceituam como *máquina de guerra*, aquela que “constrói sobre as linhas de fuga”. Nesse sentido, a máquina de guerra - conceito que será melhor apresentado no próximo capítulo - não tem absolutamente por objeto a guerra; ela tem por objeto um espaço muito especial, *espaço liso*, que ela compõe, ocupa e propaga (DELEUZE, 1992, p.47). Dessa relação – máquina de guerra e espaço liso – surge o movimento do conceito *nomadismo*.

Um exemplo é a antiga pirataria dos mares. Por mais que os aparelhos de Estado da época já tivessem demarcado rotas, controlado, nomeado, os piratas tinham suas próprias rotas, seus mapas secretos e um conhecimento que fugia à demarcação dos Estados, pois ia ao encontro das intensificações de suas vivências. Desbravar o mar por novas rotas alimentava as potências de vida desses piratas, o que os tornava nômades no sentido conceitual. Assim sendo, a ideia da cartografia consiste em marcar caminhos, trilhas, rotas e movimentos, espaços e principalmente devires, em resistência à codificação, muitas vezes estatal, a qual busca axiomatizar freando a potência de vida nômade que escapa entre seus dedos.

Enfim, percebe-se que “a existência nômade implica necessariamente os elementos numéricos de uma máquina de guerra” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.62) e funciona em pensamento e fluxo rizomático. Sobre essa numeração há o contraste entre o Estado e a Máquina de Guerra: a forma de numeração do Estado (estriado) – a qual possui uma grandeza numérica,

uma grande quantidade de peças numéricas, demarcadas; cada uma com seu lugar no espaço em número real, não em intensidade. Já, em oposição, há o formato da máquina de guerra (nômade), que cria sua organização numérica autônoma: “A existência nômade implica necessariamente os elementos numéricos de uma máquina de guerra” (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p.62). Nesta, Deleuze e Guattari denominam a organização aritmética como *números numerantes*, pois a máquina de guerra opera por processo de intensificações, seria uma outra contagem: como números que se intensificam em numerações. Isto posto, obviamente, se a contagem de tempo é diferente nas duas situações - *Cronos e Aion* -, devido à relação com o intensivo, a forma de contagem de elementos e sua forma de contabilização - números tradicionais e números numerantes - também o será.

Diante do exposto, conclui-se que devido a circulação da máquina de guerra, a existência nômade, em modelo rizomático, caminha a fim de criar novos modos de vida e linhas de fuga, sempre em campo liso, para que sua capacidade criadora não seja capturada pelas formas de codificação do aparelho de Estado.

3 A MÁQUINA DE GUERRA E O APARELHO DE ESTADO

"Colocar o pensamento em relação imediata com o fora, com as forças do fora [...]. Todo pensamento é já uma tribo, o contrário de um Estado."

Gilles Deleuze e Félix Guattari

3.1 A TEORIA DOS JOGOS

Em *Mil Platôs V - Tratado de Nomadologia*, Gilles Deleuze e Felix Guattari traçam um verdadeiro tratado político epistemológico com o objetivo de explicar a formação do Estado e todo o aparato estruturado para sua manutenção, assim como os conceitos que ensejam um fora frente a este aparelho de captura. Assim, para que se possa perceber a atuação do conceito de nomadismo, cabe aprofundar a compreensão de dois modelos: *a máquina de guerra e o aparelho de Estado*.

Dessa forma, a questão mais importante comentada pelos autores está relacionada com a ação nômade, a qual é distinta de uma ação militar institucionalizada. Para isso, eles apresentam, fazendo uso de uma objeção abstrata e bem delineada, a analogia da máquina de guerra. Cabe frisar que a máquina de guerra, de Deleuze e Guattari, não faz nenhuma apologia ou relação com instrumentos de armas bélicas. Nada tem em comum com uma organização

militar institucionalizada que busca invadir ou conquistar territórios. O objetivo não é a conquista, mas uma forma de exterioridade e resistência criativa contra qualquer forma de estrutura estatal. É uma ação guerreira de oposição¹⁸, sem qualquer vínculo com Estados. Para tanto, Deleuze e Guattari dão início ao tratado apresentando a máquina de guerra como uma invenção nômade em oposição ao modelo Estado.¹⁹

Seguindo a ordem de construção dessa ideia exposta no tratado, visando confirmar o axioma da exterioridade da máquina de guerra, cabe, *a priori*, afirmar que “essa exterioridade é confirmada, inicialmente, pela mitologia, a epopeia, o drama e os jogos” (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p. 11). Os autores citam um exemplo para cada uma dessas quatro situações: mitologia, epopeia, drama e jogos.

Destes exemplos, utilizar-se-á, nesta explicação, a analogia dos jogos – xadrez e go –; relação que busca atestar, ou melhor, proporcionar melhor compreensão à afirmativa do axioma sobre a exterioridade da máquina de guerra, em relação ao aparelho de Estado, posto que possuem espécie, natureza e origem diferentes. O modelo consiste em diferenciar os dois tipos de jogos.

As peças do xadrez, por serem codificadas, com propriedades alienadas, movimentos regradados e com momento específico para agir, ou seja, “o cavaleiro é sempre o cavaleiro, o infante um infante, o fuzileiro um fuzileiro” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.13), representariam, dessa forma, o aparelho de Estado que age por guerra institucionalizada. E ainda, segundo os autores, “cada uma é como um sujeito de enunciado, dotado de um poder relativo; e esses poderes relativos combinam-se num sujeito de enunciação, o próprio jogador de xadrez [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.13). Deste modo, o jogador de xadrez - a cabeça que articula as jogadas e as ações -, é o responsável por axiomatizar, interferir na questão de forma valorativa. Uma semiologia. Sendo que, uma jogada gera consequências intrínsecas e atinge uma gama de envolvidos numa semiótica. Portanto, cada jogada é responsável por criar uma realidade. Todavia, ao se criar um novo quadro, ou uma nova realidade, esta pode ocasionar uma reação advinda da máquina de guerra.

18 Chega-se, portanto, à questão: “o que é um corpo coletivo? Sem dúvida, os grandes corpos de um Estado são organismos diferenciados e hierarquizados que, de um lado, dispõem do monopólio de um poder ou de uma função; de outro, repartem localmente seus representantes. Têm uma relação especial com as famílias, porque fazem comunicar nos dois extremos o modelo familiar e o modelo estatal, e eles mesmos vivem como ‘grandes famílias’ de funcionários, de amanuenses, de intendentos ou de recebedores. Todavia, parece que em muitos desses corpos, alguma outra coisa está em ação, que não se reduz a esse esquema. Não se trata somente da defesa obstinada de seus privilégios. Seria preciso falar também de uma aptidão, mesmo caricatural, mesmo muito deformada, de constituir-se como máquina de guerra, opondo ao Estado outros modelos, um outro dinamismo, uma ambição nômade” (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p.31)

19 “Sob todos os aspectos, a máquina de guerra é de uma outra espécie, de uma outra natureza, de uma outra origem que o aparelho de Estado” (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p.13)

Pois bem, já no go, a desenvoltura das peças é totalmente diferente. Os peões do go apresentam-se como pastilhas, pequenos grãos, unidades aritméticas que, ao avançar, não necessitam de peça demarcada e/ou codificada, “‘Ele’ avança, pode ser um homem, uma mulher, uma pulga ou um elefante. Os peões do go são elementos de um agenciamento maquínico não subjetivado, sem propriedades intrínsecas, porém apenas de situação” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.13). E explicam os autores:

O xadrez é efetivamente uma guerra, porém uma guerra institucionalizada, regrada, codificada, com um fronte, uma retaguarda, batalhas. O próprio do go, ao contrário, é uma guerra sem linha de combate, sem afrontamento retaguarda, no limite sem batalha: pura estratégia, enquanto o xadrez é uma semiologia. Enfim, não é em absoluto o mesmo espaço: no caso do xadrez, trata-se de distribuir-se um espaço fechado, portanto, de ir de um ponto a outro, ocupar o máximo de casas com um mínimo de peças. No go, trata-se de distribuir-se num espaço aberto, ocupar o espaço, preservar a possibilidade de surgir em qualquer ponto: o movimento já não vai de um ponto a outro, mas torna-se perpétuo, sem alvo nem destino, sem partida nem chegada. Espaço ‘liso’ do go, contra espaço ‘estriado’ do xadrez. *Nomos* do go contra Estado do xadrez, *nomos* contra *polis* (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.14).

Diante dessa exposição, há melhor visualização do contraste entre ambos. As peças do xadrez avançam de forma engessada, condicionada e coordenadas com as demais, enquanto nas peças de go, as ações são inesperadas, de “constelações” (termo que Deleuze e Guattari utilizam), sendo que um peão pode alcançar diversas peças, fato que não ocorre no xadrez. O xadrez busca criar códigos, organizando o espaço, enquanto o go trabalha em territorializar e desterritorializar os espaços. Desse modo, deve-se pensar não somente que a máquina de guerra é exterior ao aparelho de Estado, ela funciona de forma externa e este de forma interna, uma vez que se toma como modelo o estatal e como fuga, a máquina.

Para complementar a explicação e, principalmente, por este trabalho girar em torno da relação com a terra, Deleuze e Guattari apontam a existência de um campo liso e de um campo estriado. Neste, ocorre a atuação do Estado, de modo a deixar claro que “a preocupação do Estado é conservar” (1997, p.11); nessa ótica, existe toda uma engrenagem que se propõe a demarcar, objetivando uma estrutura fechada. Já no campo liso não há demarcações, pois ele é o campo de “fuga”, de “escape”, o que possibilita a ação da máquina de guerra. Sendo que é no campo liso que a máquina de guerra age, entre os espaços, lacunas não preenchidas pela aparelhagem estatal: “é que o xadrez codifica e descodifica o espaço, enquanto o go procede de modo inteiramente diferente, territorializa-o e desterritorializa-o” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.14).

Portanto, como o Estado não possui máquina de guerra, apropria-se da ideia ao criar

instituições militares, por exemplo, de acordo com a necessidade de sua política, para se valer da dominação, pois “o Estado é a soberania. E, a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.23). Quando se fala em apropriar-se, interiorizar, essa atuação alcança diversos segmentos; máquina de guerra e Estado preenchem e guerreiam por territórios atrelando-se, em suas ações, à ciência, arte, música, cinema e tecnologias, utilizando-se de axiomatização.

Há uma passagem, ainda no *Tratado de Nomadologia*, estendendo-se por vários outros trechos, em que Deleuze e Guattari comparam o espaço liso com o mar²⁰. Eles consideram o mar o próprio espaço liso, um modelo hidráulico por excelência. Na ideia de que a água ocupa lacunas e espaços que lhe são abertos, em movimento de fluidez. Mesmo que pareça um paradoxo, é interessante discutir o significado do mar em uma explanação sobre a relação com a terra, onde são utilizados termos como territorializar e desterritorializar.

Por muito tempo, foi pelo mar que se davam os acessos ao novo, o mar sempre foi o meio de concretização de desejos em muitas civilizações. Passou a funcionar como terra filosófica, pois era o meio para uma desterritorialização e territorialização, um verdadeiro campo de imanência. Vale lembrar ainda o que o mar possibilitou aos migrantes por muitos séculos; a possibilidade de pausar a vida e recomeçar (rizoma), outras vezes, o único caminho que possibilitou salvar suas vidas. Enfrentar o mar assim como o cérebro enfrenta o caos.

Sobre a forma de relacionar-se com o mar, há uma passagem, da literatura, na obra “O velho e o Mar” onde Ernest Hemingway relata o pensamento de Santiago, o velho pescador:

O velho pensava sempre no mar como sendo la mar, que é como lhe chamam em espanhol quando verdadeiramente lhe querem. Às vezes aqueles que o amam lhe dão nomes feios mas sempre como se se tratasse de uma mulher. Alguns dos pescadores mais novos, aqueles que usam boias como flutuadores para as suas linhas e têm barcos a motor, comprados quando os fígados dos tubarões valiam muito dinheiro, quando falam do mar dizem el mar, que é masculino. Falam do mar como de um adversário, de um sítio ou mesmo de um inimigo. Mas o velho pescador pensa sempre no mar no feminino e como

20 “O mar como espaço liso é claramente um problema específico da máquina de guerra. É no mar, como mostra Virilio, que se coloca o problema do fleet in being, isto é, a tarefa de ocupar um espaço aberto com um movimento turbilhonar cujo efeito pode surgir em qualquer ponto. A esse respeito, os estudos recentes sobre o ritmo, sobre a origem dessa noção, não nos parecem inteiramente convincentes, pois dizem-nos que o ritmo nada tem a ver com o movimento das ondas, mas designa a ‘forma’ em geral, e mais especialmente a forma de um movimento ‘mensurado, cadenciado’. Contudo, ritmo e medida jamais se confundem. E se o atomista Demócrito é precisamente um dos autores que empregam ritmo no sentido de forma, não se deve esquecer que é em condições muito precisas de flutuação, e que as formas de átomos constituem primeiramente grandes conjuntos não métricos, espaços lisos tais como o ar, o mar ou mesmo a terra (*magnae res*). Há nitidamente um ritmo mensurado, cadenciado, que remete ao escoamento do rio entre suas margens ou à forma de um espaço estriado; mas há também um ritmo sem medida, que remete à fluxão de um fluxo, isto é, à maneira pela qual um fluido ocupa um espaço liso” (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p.28-29).

se fosse uma coisa que desse ou não desse grandes favores, e se o mar fizesse coisas selvagens ou cruéis era só porque não podia evita-lo. ‘A lua afeta o mar tal como afeta as mulheres’, pensou o velho (1981, p.31).

O protagonista da história reflete sobre a postura que os pescadores, mais velhos e novos demonstram ao lidar com o mar. Menciona que os mais novos o enfrentam, o codificam como um inimigo a ser domado. Já os pescadores mais velhos lidam com o mar de forma antagônica, aprenderam a navegar entre os espaços lisos, aprenderam, não a enfrentar, mas criar suas próprias rotas, uma navegação por intensidades, respeitando o fluxo da vida, da natureza e do próprio mar. Essa analogia, dentre outras interpretações, pode ser relacionada com a forma como se lida com a vida (sendo o mar, a vida) frente a um mover caótico e a maneira de reagir frente às turbulências que afetam o espírito.

3.2 ORIGEM DO ESTADO E OS MECANISMOS COLETIVOS DE INIBIÇÃO

Na sequência, neste movimentar, Deleuze e Guattari passam a enumerar argumentos das áreas da Etnologia²¹, epistemologia²² e noologia²³, com a intenção de confirmar, via estas três considerações, a exterioridade da máquina de guerra. Chegam à concordância que o mais

21 Seguem os estudos de Pierre Clastres, segundo o qual é necessário romper com um postulado evolucionista, ou seja, o surgimento do Estado não é o produto de um desenvolvimento econômico. “O primeiro interesse das teses de Clastres está em romper com esse postulado evolucionista. Clastres não só duvida que o Estado seja o produto de um desenvolvimento econômico determinável, mas indaga se as sociedades primitivas não teriam a preocupação potencial de conjurar e prevenir esse monstro que supostamente não compreendem” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 19).

22 Há um gênero de ciência, ou um tratamento da ciência, que parece muito difícil de classificar, e cuja história é até difícil seguir. Não são ‘técnicas’, segundo a acepção costumeira. Porém, tampouco são “ciências”, no sentido régio ou legal estabelecido pela História. Segundo um livro recente de Michel Serres, pode-se detectar seu rastro ao mesmo tempo na física atômica, de Demócrito a Lucrecio, e na geometria de Arquimedes.

As características de uma tal ciência excêntrica seriam as seguintes: 1) Teria inicialmente um modelo hidráulico, ao invés de ser uma teoria dos sólidos, que considera os fluidos como um caso particular; com efeito, o atomismo antigo é indissociável dos fluxos, o fluxo é a realidade mesma ou a consistência. 2) É um modelo de devir e de heterogeneidade que se opõe ao estável, ao eterno, ao idêntico, ao constante. É um “paradoxo”, fazer do próprio devir um modelo, e não mais o caráter segundo de uma cópia; [...] 3) Já não se vai da reta a suas paralelas, num escoamento lamelar ou laminar, mas da declinação curvilínea à formação das espirais e turbilhões sobre um plano inclinado: a maior inclinação para o menor ângulo. [...] O modelo é turbilhonar, num espaço aberto onde as coisas-fluxo se distribuem, em vez de distribuir um espaço para coisas lineares e sólidas. É a diferença entre um espaço liso vetorial, projetivo ou topológico) e um espaço estriado (métrico): num caso, “ocupa-se o espaço sem medi-lo”, no outro, “mede-se o espaço a fim desocupá-lo”. 4) Por último, o modelo é problemático, e não mais teorematizado: as figuras só são consideradas em função das afecções que lhes acontecem, secções, ablações, adjunções, projeções. Não se vai de um gênero a suas espécies por diferenças específicas, nem de uma essência estável às propriedades que dela decorrem por dedução, mas de um problema aos acidentes que o condicionam e o resolvem” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 19).

23 “O estudo das ‘imagens do pensamento’ recebe em Deleuze um nome: noologia. Distingue-se da ideologia, estudo dos conteúdos pensados. A noologia concerne ‘a forma, a maneira ou o modo, a função do pensamento, segundo o espaço mental que ele traça, do ponto de vista de uma teoria geral do pensamento de um pensamento do pensamento’. Ela é como o estudo da geografia interna do pensamento, cabendo à geofilosofia o da geografia externa, ou a relação com um exterior geohistórico (exocondições)” (DIAS, 1995, p.122-123).

relevante não é explicar a origem do Estado e sim, compreender e atentar-se aos *mecanismos coletivos de inibição* que interagem com o Estado. Nessa perspectiva, “parece evidente que o Estado surge de uma só vez, sob uma forma imperial, e não remete a fatores progressivos” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.21).

Os filósofos, ao concordarem com Pierre Clastres, afirmam que o surgimento do Estado ocorreu devido a uma potência deturpada pelo desejo de poder, cabendo aos mecanismos de inibição (máquina de guerra) contê-lo em suas capturas e procurar meios de escape.

É possível compreender também o modelo de máquina de guerra pela via da etnologia de Pierre Clastres e da análise epistemológica de Michel Serres, considerando que ao observar a estrutura “bando” e sociedades primitivas, percebe-se que a origem do Estado não provém de uma evolução, mas de um esforço de conjuração do próprio Estado sobre a estrutura primitiva.

Toda a combatividade entre aparelho de Estado e máquina de guerra, ocorre no campo das intensidades e a melhor análise sobre o nomadismo está na compreensão do ato de pensar – rizomático como exposto anteriormente. Esse ponto – pensamento – é estudado por Deleuze e Guattari como noologia, ou seja, existe uma máquina de guerra no próprio ato de pensar. A axiomatização estatal se dá no pensamento, captura das intensidades, logo noologia é o estudo das imagens do pensamento, uma geografia do pensamento a ser mapeada pela geofilosofia.

Segundo os autores, “haveria, portanto, uma imagem do pensamento que recobriria todo o pensamento, que constituiria o objeto especial de uma ‘noologia’, e que seria como a forma-Estado desenvolvida no pensamento” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 44), ou estudo das imagens do pensamento. Esta forma-Estado de pensar agiria de duas formas no pensamento: a proposta de um pensamento “verdadeiro” uma verdade acima de qualquer outra e a criação dos “espíritos livres” que, por meio de uma fundação legislativa e jurídica, criam contratos com o objetivo de fundamentar o “verdadeiro” – representação ou modelo arborescente. É o império da verdade e uma república de espíritos que estratificariam o pensamento. Nas palavras dos autores:

Esta imagem possui duas cabeças que remetem precisamente aos dois polos da soberania: um *imperium* do pensar-verdadeiro, operando por captura mágica, apreensão ou liame, constituindo a eficácia de uma fundação (*muthos*); uma república dos espíritos livres, procedendo por pacto ou contrato, constituindo uma organização legislativa e jurídica, trazendo a sanção de um fundamento (*logos*). Na imagem clássica do pensamento, essas duas cabeças interferem constantemente: uma ‘república dos espíritos cujo príncipe seria a ideia de um Ser supremo’. E se as duas cabeças interferem, não é só porque há muitos intermediários ou transições entre ambas, e porque uma prepara a outra, e esta se serve da primeira e a conserva, mas também porque, antitéticas e complementares, elas são mutuamente necessárias.

Contudo, não se deve descartar que, para passar de uma à outra, seja preciso um acontecimento de natureza inteiramente diferente, ‘entre’ as duas, e que se oculta fora da imagem, que ocorre fora dela. Porém, se nos atemos à imagem, constatamos que não se trata de uma simples metáfora, cada vez que nos falamos de um *imperium* do verdadeiro e de uma república dos espíritos. É a condição de constituição do pensamento como princípio ou forma de interioridade, como estrato (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 44).

Nesse caso, o pensamento passa a funcionar por imagens representacionais. O pensamento cria a ficção de um Estado Universal. Não são mais organizações ou bandos a tomar o plano e sim, o Estado que faz a divisão entre os sujeitos do estado de natureza e separam os rebeldes dos que não são, criando uma sanção universal. É o governo do universal. “O Estado proporciona ao pensamento uma forma de interioridade, mas o pensamento proporciona a essa interioridade uma forma de universalidade: "a finalidade da organização mundial é a satisfação dos indivíduos racionais no interior de Estados particulares livres" (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 45). E acrescenta:

Na filosofia dita moderna e no Estado dito moderno ou racional, tudo gira em torno do legislador e do sujeito. É preciso que o Estado realize a distinção entre o legislador e o sujeito em condições formais tais que o pensamento, de seu lado, possa pensar sua identidade. Obedece sempre, pois quanto mais obedeceres, mais serás senhor, visto que só obedeceras à razão pura, isto é, a ti mesmo. Desde que a filosofia se atribuiu ao papel de fundamento, não parou de bendizer os poderes estabelecidos, e decalcar sua doutrina das faculdades dos órgãos de poder do Estado. O senso comum, a unidade de todas as faculdades como centro do Cogito, é o consenso de Estado levado ao absoluto. Essa foi notadamente a grande operação da ‘crítica’ kantiana, retomada e desenvolvida pelo hegelianismo (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 45).

Perante o exposto, cabe ao nômade fazer do pensamento a sua máquina de guerra, colocar-se em relação ao fora, às forças do fora. O pensamento seria uma tribo a qual possui uma potência que o Estado deseja apropriar-se. Compete criar uma relação de independência e coexistência com os problemas que surgem frente às proposições do campo estriado.

Quanto ao problema levantado por este trabalho, é importante definir em que momento o migrante passa a caminhar pelo espaço livre do pensamento, ou melhor, que desenvolve um pensamento nômade sem recorrer ao pensamento universal e criando, ao utilizar seu personagem conceitual, sua própria realidade em um plano de imanência. É importante, nesse passo, compreender quais as características nômades que o pensamento do migrante desenvolveria para vivenciar o conceito. Quando deixaria de ser migrante e ocuparia os espaços nômades do seu caminhar, para isso, a criação do *Corpo sem Órgãos* é indispensável.

4 ÓRGÃOS SEM CORPOS X CORPOS SEM ÓRGÃOS

“Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência.”
Gilles Deleuze

4.1 IMANÊNCIA DO DESEJO: RESISTÊNCIA ESQUIZOFRÊNICA

Falou-se, até então, de criação por intensidades, da interação entre os corpos, da imanência e do puro desejo, todavia, ousa-se afirmar que o momento crucial para a compreensão da filosofia da diferença surge quando se permite internalizar e praticar a experimentação do *Corpo sem Órgãos* (CsO)²⁴; nessa linha, para a criação do novo, por intermédio do desejo e para que se possa vivenciar o nomadismo, é fundamental que o migrante ponha em exercício seu próprio CsO.

Pois bem, “no dia 28 de novembro de 1947, Artaud declara guerra aos órgãos: *Para acabar com o juízo de Deus*, ‘porque atem-me se quiserem, mas não há nada de mais inútil do que um órgão’” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 10). Deleuze e Guattari recebem a mensagem de Antonin Artaud, em seu *Teatro da Crueldade*, como um grito por vida. De tal modo que, ao apresentarem um corpo que não é físico, nem metafísico, e sim, um corpo de intensidade e experimentação, os pensadores franceses afirmam a possibilidade de uma libertação. Todavia, essa libertação ocorrerá somente e a partir do momento em que se cansa dos órgãos; ou seja, quando nada mais restar, quando o corpo físico, os órgãos e o organismo nada mais suportarem, caberá criar para si um *Corpo sem Órgãos*.

Em *Lógica do Sentido*, Deleuze analisando a esquizofrenia²⁵, passa a percebê-la de

²⁴ “O corpo sem órgãos não é o testemunho de um nada original nem o resto de uma totalidade perdida. Mas sobretudo o que ele não é, de modo algum, é uma projeção: não tem nada a ver com o corpo de cada um nem com uma imagem do corpo. É o corpo sem imagem. Ele, o improdutivo, existe onde é produzido, precisamente no terceiro tempo da série binário-linear. É perpetuamente re-injectado na produção. O corpo catatônico é produzido na água do banho. O corpo pleno sem órgãos é anti-produção; mas é ainda uma característica da síntese conectiva ou produtiva ligar a produção à anti-produção. a um elemento de anéis-produção” (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p.20).

²⁵ Deleuze esclarece que a distinção da esquizofrenia como processo de devir criativo da esquizofrenia como entidade clínica “Então, é por isso que, vocês compreendem, a distinção que eu faria entre esquizofrenia como processo e esquizofrenia como entidade clínica, é que a esquizofrenia como processo é o conjunto desses [...] traçados de linhas de fuga, mas a produção da entidade clínica se dá enquanto, precisamente, alguma coisa não pode se manter sobre as linhas de fuga. Alguma coisa é dura demais, ‘alguma coisa é dura demais para mim’. E, nesse momento, isso se transforma em: seja em linha de abolição, seja em linha de morte” (DELEUZE, 2016, p. 160-169).

forma diferente da psicanálise²⁶. Deduz ser o CsO uma resposta ao esfacelamento do corpo físico, uma forma de expressão diferenciada das palavras. Em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari retomam a ideia do CsO como um novo material clínico, extraindo o conceito de máquinas desejanter – surge a esquizoanálise (ZOURABICHVILI, 2004, p.30).

“O CsO é o campo de imanência do desejo, o plano de consistência própria do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo)” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 16).

Essa busca por vida, por produção intensiva, sempre irá ocorrer quando o corpo físico, dos órgãos, for destruído e a intensidade capturada. Ao se falar em captura da intensidade, Deleuze e Guattari destacam que ocorre uma estratificação sobre o CsO, esclarecendo este “juízo de Deus” estratificador a que Artaud resistiu bravamente em 1947.

“Cada vez que o desejo é traído, amaldiçoado, arrancado de seu campo de imanência, é porque há um padre por ali. O padre lançou uma tríplice maldição sobre o desejo: a da lei negativa, a da regra extrínseca, a do ideal transcendente. [...] o padre diz: Desejo é falta” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.15). A figura do padre²⁷, aqui destacada pelos autores, pode ter várias interpretações: o Estado, a psicanálise de Freud, a Igreja, todas as instituições que trabalham com a captura do desejo. Idealizou-se que o desejo é falta e assim, passou-se a arrancar as pessoas de suas imanências e intensidades, estratificando-as, dando ao organismo ou a elas uma significação e um nome.

O CsO é a mais pura experimentação no plano de imanência. Ele surge contra o corpo com órgãos – o organismo, permiti o fluxo das linhas de fuga, agenciamentos, encontros em relação com a terra, desfazendo estratos, significações e subjetivações. Diante das forças contrárias ao CsO, Deleuze e Guattari (1996, p.103), considerando que as sociedades, em suas multiplicidades, não se definem por suas contradições, mas por algo que lhes escapa, constataram que os processos de nomadização, resistência e construção de si, somente poderiam existir por meio da ação da máquina de guerra e do *Corpo sem Órgãos* (CsO). A máquina de guerra possui um CsO.

26 “Sem dúvida, além da psicanálise, há outras forças para edipianizar o inconsciente, para culpabilizá-lo, castrá-lo. Mas a psicanálise apoia o movimento, inventa um último padre. A análise edipiana impõe a todas as sínteses do inconsciente um uso transcendente que assegura sua conversão” (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p.153).

27 “Na verdade, a descrença típica do conhecimento científico é o último refúgio da crença e, como diz Nietzsche, só há uma psicologia: a do padre. Reintroduzindo a falta no desejo, esmaga-se a produção desejanter, que fica reduzida a uma produção de fantasmas; mas o signo não produz fantasmas, ele é produção de real e posição de desejo na realidade” (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p.152).

Portanto, é fazendo uso do CsO que se deseja, ele é o puro desejo. Explica Deleuze que um CsO é ocupado e povoado somente de intensidades, apenas há, circulando por ele, intensidades. Ele é a matéria intensa e não formada, não estratificada. O CsO é o campo de imanência, um plano exclusivo do desejo.

Tudo tem como base o desejo, muitas vezes até o de aniquilamento. “Desejo de dinheiro, desejo de exército, de polícia, de Estado, desejo-fascista, inclusive o fascismo é um desejo. Há desejo sempre que há a constituição de um CsO numa relação ou em outra” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.32). Todavia, em contraste, percebe-se um inimigo, que não são os órgãos, e sim, o organismo (aparelhamento). “O juízo de Deus, o sistema do juízo de Deus, o sistema teológico, é precisamente a operação daquele que faz um organismo, uma organização de órgãos que se chama organismo porque Ele não pode suportar o CsO, porque Ele o persegue, aniquila [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.24).

A angústia do CsO é a imposição da existência pelo organismo. Arrancando-o de sua imanência, estratificando-o, dando uma significação, um sujeito. O capitalismo tem seu grande papel, pois axioma os fluxos, submetendo o tempo e o desejo de todos a serviço do mercado. Todas as formas de Estado domam axiomas, uns retiram outros somam, todos com um mesmo fim: produzir uma subjetividade capitalista. Para Deleuze, concordando com Foucault, a invenção de subjetivação é grega, já que ocorre por uma relação de domínio, neste sentido:

[...] os gregos inventaram, em política (e em outros campos), a relação de poder entre homens livre: homens livres que governam homens livres. Por conseguinte, não basta que a força se exerça sobre outras forças, ou sofra o efeito de outras forças, também é preciso que ela se exerça sobre si mesma: será digno de governar os outros aquele que adquiriu domínio de si. Curvando sobre si a força, colocando a força numa relação consigo mesma, os gregos inventam a subjetivação (DELEUZE, 1992, p. 140).

Assim, o CsO opõe-se menos aos órgãos do que ao organismo (arquitetura dos órgãos em que cada um está em seu lugar, destinado a um papel que o identifica, como uma sujeição). O CsO não é mais uma entidade especificamente esquizofrênica, mas o corpo mesmo do desejo do qual o esquizofrênico faz a experiência extrema, ele que é antes de tudo o homem do desejo, posto que, em suma, padece apenas da interrupção de seu processo (toda uma parte do Anti-Édipo é consagrada a destacar essa dimensão de um processo esquizofrênico distinto da prostração clínica). O CsO remete certamente ao vivido corporal, ele não se refere mais a um vivido raro ou extraordinário (embora certos agenciamentos possam atingir o CsO em condições ambíguas: droga, masoquismo etc.). Ele é o "limite do corpo vivido", "limite

imane" na medida em que o corpo incide nele quando atravessado por "afectos" ou "devires" irreduzíveis aos vividos (ZOURABICHVILI, 2004, p.30).

A atuação do migrante, como nômade, fazendo uso do CsO, possui existência análoga à esquizo; pois, a esquizofrenia é considerada, por Deleuze Guattari, como um processo de produção desejante, um devir criativo, limitada pela produção social determinada pelas condições do capitalismo. (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 175). “É esta a nossa ‘doença’, a doença dos homens modernos” (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 176). Nessa história, que se funde à busca pela vida por parte do migrante, ocorrem dois sentidos do processo: o processo como movimento de produção social, que caminha até o fim da desterritorialização e processo como movimento da produção metafísica, o qual envolve e reproduz o desejo numa nova terra (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 176).

O migrante, em atuação esquizo/nômade, carrega consigo fluxos descodificados, adentra o deserto do *Corpo sem Órgãos* onde estrutura suas máquinas desejantes e permite um perene escoamento de forças atuantes. “Atravessou o limite, a esquize que mantinha a produção de desejo sempre à margem da produção social, sempre tangencial e sempre repelida” (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 176). E o mais importante, é que o migrante sabe partir: para ele, não há necessidade de fixar-se, partir é tão simples como nascer ou morrer.

Todavia, o migrante poderá viajar sem sair do mesmo lugar. “Não fala de um outro mundo, não é de outro mundo: a sua viagem, ainda que espacial, é uma viagem em intensidade, em torno da máquina desejante que aqui se erige e aqui fica”. “Estes homens do desejo²⁸ são como Zaratustra: atravessaram sofrimentos, inacreditáveis, vertigens e doenças. Têm os seus espectros e têm que reinventar todos os gestos” (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 177). Compete, por fim, perceber como o CsO irá produzir o desejo, que tipo de linhas irá usar e que tipo de oscilações o desejo poderá atingir.

4.2 LINHAS DE MORTE: DESVIO DO DESEJO AO FASCISMO

Pode-se questionar que, considerando o desempenho do CsO pela produção de desejo (produção de produção), qual seria sua participação ou relevância contra o organismo considerando que ele pode produzir desejos fascistas? Não somente o fascismo de Mussolini ou Hitler, mas o fascismo que pode estar em todas as pessoas, atrelando-se às condutas

28 “Estranha literatura anglo-americana: Thomas Hardy, Lawrence e Lowry, Miller, Ginsberg e Kerouac são homens que sabem partir, misturar os códigos, fazer passar os fluxos, atravessar o deserto do corpo sem órgãos” (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p.179).

cotidianas, que eleva o gosto pelo poder, o desejo de dominar e explorar o outro. Certamente, o desejo do CsO, sem prudência, irá permitir que o fascismo se apodere dos fluxos de produção, criando linhas de morte e não de vida.

Gilles Deleuze, em sua aula intitulada *O Anti-Édipo e outras reflexões*, ministrada em 1980, em Vincennes, aborda a temática quanto ao processo de criação de vida, pelas linhas de fuga, em conexão com o histórico-mundial e como ele, juntamente a Guattari, enxergam o processo esquizofrênico. Assim, sobre a origem do fascismo, leciona primeiramente sobre o que difere do totalitarismo:

O que se passa, então, sob as formas exasperadas? É dessa maneira, se preferirem. Eu tento dar um conteúdo concreto, vivido, vívido, à noção de fascismo. Eu tentei dizer algumas vezes em qual ponto, para mim, o fascismo e o totalitarismo não são de modo algum a mesma coisa. É que o fascismo – parece um tanto místico isso que digo, mas me parece que não é – é tipicamente um processo de fuga, uma linha de fuga, que vira imediatamente linha mortífera: morte dos outros e morte de si mesmo. O que isso quer dizer? [...] com efeito, o processo é um movimento que não tem nem objeto nem fim. Que não tem senão um objeto: sua própria realização, ou seja, a emissão de fluxos que o correspondem. Mas eis que há fascismo enquanto esse movimento sem fim e sem objeto vira movimento de pura destruição (DELEUZE, 2016, p.160-169).

Deleuze expõe que o processo do fascismo trata de um mau uso de uma linha, de um fluxo. As pessoas podem filtrar suas linhas, observar a que tendem, mas no caso do fascismo, alimenta-se a linha da destruição, que alimenta o poder. Prosseguindo:

Estando entendido o quê? Estando entendido que se fará morrer os outros, e que sua própria morte coroará essa dos outros [...] tudo começará pela morte dos outros, mas é entendido que chegará a hora de nossa própria morte. [...] é evidente que o fascismo não existe senão por essa exasperação do movimento, e que essa exasperação do movimento não podia dar garantias suficientes. Enfim ... E a desconfiança a respeito do fascismo no âmbito dos governos e dos Estados que formou a aliança durante a guerra. É o que parece. Se vocês quiserem, é aí que há sempre um fascismo potencial, enquanto uma linha de fuga vira uma linha de morte (DELEUZE, 2016, p.160-169).

Percebe-se, deste modo, que o fascismo é originário de um movimento que se reproduz sem cessar. Tanto que, narra Deleuze, quanto mais o fim da guerra era iminente e havia risco de derrota, mais a exasperação e aceleração do movimento acontecia, vide as ordens de destruição do próprio povo e do território ao fim do confronto. E se sobre esta linha ocorre um verdadeiro devir e esse devir também pode virar um devir mortífero, e se há uma lição nisso,

ela consiste em que não se trata somente de desenredar as linhas que compõem alguém, deve-se impedir que essas linhas se tornem linhas de morte.

Michel Foucault levanta esse mesmo questionamento quando escreve o prefácio do livro *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* à edição americana:

Enfim, o inimigo maior, o adversário estratégico (visto que a oposição de O anti-Édipo a seus outros inimigos constitui antes um engajamento tático): o fascismo. E não somente o fascismo histórico de Hitler e Mussolini — que soube tão bem mobilizar e utilizar o desejo das massas —, mas também o fascismo que está em todos nós, que ronda nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz gostar do poder, desejar essa coisa mesma que nos domina e explora. [...]. Como fazer para não se tornar fascista mesmo (e sobretudo) quando se acredita ser um militante revolucionário? Como livrar do fascismo nosso discurso e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres? Como desentranhar o fascismo que se incrustou em nosso comportamento? (FOUCAULT, 1993, p.199).

Como resposta, Foucault apresenta uma série de considerações de pensamento e postura alternativas frente ao engessamento estatal e da máquina social, pois a melhor forma de proteção é a vigilância. Caso ocorra um descuido, a sede e paixão pelo poder podem apoderar-se do desejo, deturpando o CsO, pois este não deveria operar pelo fascismo e sim, pelo cuidado de si. O fascismo é da ordem do Estado, considerando que foi o desejo pelo poder que o instituiu e o conjurou perante as sociedades primitivas; assim, o desejo (fascista) é o impulsionador e fomentador do aparelho estatal.

Foucault elenca um manual contra a vida fascista, uma forma de estratégias para a manutenção da potência de vida do CsO e de blindagem contra o aparelho de captura:

- Liberem a ação política de toda forma de paranoia unitária e totalizante.
- Façam crescer a ação, o pensamento e os desejos por proliferação, justaposição e disjunção, e não por subdivisão e hierarquização piramidal.
- Livrem-se das velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, as castrações a falta, a lacuna) que por tanto tempo o pensamento ocidental considerou sagradas, enquanto forma de poder e modo de acesso à realidade. Prefiram o que é positivo e múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os agenciamentos móveis aos sistemas. Considerem que o que é produtivo não é sedentário, mas nômade.
- Não imaginem que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo se o que se combate é abominável. É a ligação do desejo com a realidade (e não sua fuga nas formas da representação) que possui uma força revolucionária.
- Não utilizem o pensamento para dar a uma prática política um valor de Verdade; nem a ação política para desacreditar um pensamento, como se ele não passasse de pura especulação. Utilizem a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política.

- Não exijam da política que ela restabeleça os ‘direitos’ do indivíduo tal como a filosofia os definiu. O indivíduo é produto do poder. O que é preciso é ‘desindividualizar’ pela multiplicação e o deslocamento, o agenciamento de combinações diferentes. O grupo não deve ser o liame orgânico que une indivíduos hierarquizados, mas um constante gerador de ‘desindividualização’.
- Não se apaixonem pelo poder. (FOUCAULT, 1993. p. 197).

São orientações ético-políticas, quanto ao modo de vida, da mesma forma como ele caracteriza a obra de Deleuze e Guattari. Trata-se de desconstruir o indivíduo criado pelo poder e ampliar sua pura intensidade de forma a nomadizar para um modo de vida não fascista. Não aceitar a tristeza e subjugação, que mata o CsO²⁹ e enfraquece o corpo, mas criar alternativas, meios de resistência.

Nesse sentido, as organizações (com órgão) no mundo, pelo processar de uma semiótica fazem com que o CsO sofra. O CsO está diretamente relacionado à experimentação, ao que Espinosa nomeia por afetos - variações de potência de vida - advindos de afecções, ou seja, ação sobre os corpos. Desses encontros, o CsO, caso não seja sufocado pelo organismo, terá a possibilidade de variação positiva. Trata-se de uma relação *corpo-potência*. Entra-se, assim, no espaço da biopolítica.

Pál Pelbart (2002, p. 39), lembrando as palavras de Lazzarato, expõe que, “a vida deixa de ser reduzida, assim, a sua definição biológica para tornar-se cada vez mais uma virtualidade molecular da multidão, energia a-orgânica, corpo-sem-órgãos”, desse modo:

Biopolítico foi o termo forjado por Foucault para designar uma das modalidades de exercício do poder sobre a vida, vigentes desde o século 18. Centrada prioritariamente nos mecanismos do ser vivo e nos processos biológicos, a biopolítica tem por objeto a população, isto é, uma massa global afetada por processos de conjunto. Biopolítica designa, pois, essa entrada do corpo e da vida, bem como de seus mecanismos, no domínio dos cálculos explícitos do poder, fazendo do poder-saber um agente de transformação da vida humana. Um grupo de teóricos, majoritariamente italianos, propôs uma

29 “Quando Espinoza diz: o surpreendente é o corpo... ainda não sabemos o que pode um corpo... ele não quer fazer do corpo um modelo, e da alma, uma simples dependência do corpo. Sua empreitada é mais sutil. Ele quer abater a pseudo-superioridade da alma sobre o corpo. Há a alma e o corpo, e ambos exprimem uma única e mesma coisa: um atributo do corpo é também um expresso da alma (por exemplo, a velocidade). Do mesmo modo que você não sabe o que pode um corpo, há muitas coisas no corpo que você não conhece, que vão além de seu conhecimento, há na alma muitas coisas que vão além de sua consciência. A questão é a seguinte: o que pode um corpo? De que afetos você é capaz? Experimente, mas é preciso muita prudência para experimentar. Vivemos em um mundo desagradável, onde não apenas as pessoas, mas os poderes estabelecidos têm interesse em nos comunicar afetos tristes. A tristeza, os afetos tristes são todos aqueles que diminuem nossa potência de agir. Os poderes estabelecidos têm necessidade de nossas tristezas para fazer de nós escravos. O tirano, o padre, os tomadores de almas, têm necessidade de nos persuadir que a vida é dura e pesada” (DELEUZE, PARNET, 1998, p.74).

pequena inversão, não só semântica, mas também conceitual e política. Com ela, a biopolítica deixa de ser prioritariamente a perspectiva do poder e de sua racionalidade refletida tendo por objeto passivo o corpo da população e suas condições de reprodução, sua vida. A própria noção de vida deixa de ser definida apenas a partir dos processos biológicos que afetam a população. Vida inclui a sinergia coletiva, a cooperação social e subjetiva no contexto de produção material e imaterial contemporânea, o intelecto geral. Vida significa inteligência, afeto, cooperação, desejo (PELBART, 2002, p. 39).

Assim sendo, o *bios* é retratado dentro de um campo semiótico e maquinizo, molecular e coletivo, afetivo e econômico. De forma alguma, há a divisão de mente e corpo, individual ou coletivo, mas sim, uma disseminação da vida, uma totalização. E ao descolar-se de sua acepção predominantemente biológica, ganha uma amplitude inesperada e passa a ser redefinida como poder de afetar e ser afetado, na mais pura herança espinosana. “Daí a inversão, em parte inspirada em Deleuze, do sentido do termo forjado por Foucault: biopolítica não mais como o poder sobre a vida, mas como a potência da vida” (PELBART, 2002, p. 39).

4.3 A ENGENHARIA DAS MÁQUINAS E A RESISTÊNCIA

Na sequência, retomando a questão do *bios* semiótico e maquinizo, para explicar melhor a narrativa do desejo, em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari retratam que todo o transcorrer do desejo ocorre pela ação das máquinas desejantes. Por conseguinte, haveria somente máquinas em toda parte, sem que fosse uma metáfora, máquinas que possuem conexões e acoplamentos. Como as máquinas (organismos) são binárias, “o desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários [...]. O desejo faz correr, flui, corta” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.16).

Entretanto, há um conflito³⁰ entre as máquinas binárias desejantes e o *Corpo sem Órgãos*: as conexões entre as máquinas tornou-se insuportável ao CsO. Existe, desse modo, uma luta pela existência e uma necessidade de produção entre o organismo e o CsO - uma luta por captura de intensidades. De um lado há o organismo com seu aparelho de captura e de outro a resistência. Sobre a engenharia das máquinas, comenta, assim, Zourabichvili (2004, p.68):

³⁰ “Entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos surge um conflito aparente. Todas as conexões das máquinas, todas as produções de máquina, todos os barulhos de máquina se tornam insuportáveis ao corpo sem órgãos. Debaixo dos órgãos sente larvas e vermes repugnantes, e a acção de um Deus que o aldraba e sufoca, organizando-o. ‘O corpo é o corpo / está só / e não precisa de órgãos / o corpo nunca é um organismo / os organismos são os inimigos do corpo’. Tantos pregos na sua carne quantos os suplícios. As máquinas-órgãos, o corpo sem órgãos opõe a sua superfície deslizante, opaca e tensa. Aos fluxos ligados, unidos e re-cortados, opõe o seu fluido amorfo indiferenciado. Às palavras fonéticas, opõe sopros e gritos que são outros tantos blocos inarticulados. Pensamos que é este o sentido do recalçamento dito originário: não um ‘contra-investimento’, mas esta repulsão das máquinas desejantes pelo corpo sem órgãos” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.21).

Com efeito, o sentido corrente da palavra resulta de uma abstração pela qual se isola a máquina técnica das condições de seu surgimento e de seu funcionamento (homens, eventualmente animais, tipo de sociedade ou de economia etc.). A máquina é, portanto, social antes de ser técnica, ignora a distinção entre sua produção e seu funcionamento, e não se confunde de forma alguma com um mecanismo fechado [...]. Finalmente, não há diferença de natureza entre as ‘máquinas sociais’ (mercado capitalista, Estado, Igreja, Exército, família, etc.) e as ‘máquinas desejantes’, mas uma diferença de regime ou de lógica: estas ‘investe’ aquelas e constituem seu inconsciente, isto é, ao mesmo tempo em que se alimentam delas e as tornam possíveis, as fazem ‘fugir’[...]

Em *Mil Platôs*, as máquinas desejantes passam a ser mencionadas como máquinas abstratas. Os autores abordam a questão do *bios* e do corpo atrelando seu movimento ao real e imanente, não algo em abstração. As máquinas abstratas não seriam como ideais platônicas, transcendentais e universais eternas. Operam o tempo todo em agenciamentos concretos, por pontas de descodificação e de desterritorialização. Delineiam essas pontas e passam a abrir o agenciamento territorial para outra coisa, para agenciamentos de um outro tipo, para o molecular, o cósmico e constituem devires. Conseqüentemente, são sempre singulares e imanentes. “Contrariamente ao que se passa nos estratos, e também nos agenciamentos considerados sob seus outros aspectos, as máquinas abstratas ignoram as formas e as substâncias. Por isso são abstratas, mas também é esse o sentido rigoroso do conceito de máquina” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.227). E complementam a explicação sobre as máquinas:

Cada máquina abstrata é um conjunto consolidado de matérias-funções (*phylum* e *diagrama*). Isto se vê claramente num ‘plano’ tecnológico: um tal plano não é composto simplesmente por substâncias formadas, alumínio, plástico, fio elétrico, etc, nem por formas organizadoras, programa, protótipos, etc, mas por um conjunto de matérias não formadas que só apresentam graus de intensidade (resistência, condutibilidade, aquecimento, estiramento, velocidade ou retardamento, indução, transdução...), e funções diagramáticas que só apresentam equações diferenciais ou, mais geralmente, ‘tensores’. Certamente, no seio das dimensões do agenciamento, a máquina abstrata ou máquinas abstratas efetuam-se em formas e substâncias, com estados de liberdade variáveis. Mas foi preciso, simultaneamente, que a máquina abstrata se componha e componha um plano de consistência. Abstratas, singulares e criativas, aqui e agora, reais embora não concretas, atuais ainda que não efetuadas; por isso, as máquinas abstratas são datadas e nomeadas (máquina abstrata-Einstein, máquina abstrata-Webern, mas também Galileu, Bach ou Beethoven, etc). *Não que remetam a pessoas ou a momentos efetuentes; ao contrário, são os nomes e as datas que remetem às singularidades das máquinas, e a seu efetuado* (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.227, grifo nosso).

Outrossim, em relação ao desejo das máquinas³¹, rejeita-se a ideia de sonho, fantasia ou representação em teatro; é visto, pela definição de Deleuze e Guattari, como produção, não como algo que falta, mas uma atividade de experimentação. O desejo nasce fora, por consequência de um encontro ou acoplamento, eis, então, a importância do CsO: experimentação-vida.

Existe, nesse sentido, uma unidade maquínica que abrange todas as formas de poder político que não visa desenvolver ou organizar, mas compor. Como se todos os aparelhos estatais se atualizassem em um modelo abstrato que visam o efeito da captura e territorialização autoritária. Independente se espiritual ou temporal, tirânico ou democrático, capitalista ou socialista, sempre houve somente um Estado, aquele que captura fluxos de toda a espécie, sejam pessoas, mercadorias, comércio, etc..

Deleuze denuncia ainda a captura do pensar filosófico, aquela que prendeu a filosofia em uma vertente muito próxima à forma-Estado, organizando leis, instituição e contrato; haja vista, a maioria dos filósofos modernos terem se tornado professores públicos, funcionários do Estado, fazendo com que a filosofia se escolarizasse e oficializasse como elemento cultural do Estado (DIAS, 1995, p. 126).

Em linhas gerais, existe uma guerra “fria” entre Estado e CsO. Há os indivíduos imersos em fluxos e linhas de várias segmentaridades, que advém de um delírio histórico-social buscando firmar a vida do CsO; e, há a presença do Estado que visa a captura dessa potência, na busca pela codificação; todavia, não mais somente das questões físicas, mas do pensamento. O Estado visa, além de sua manutenção, impor a imagem clássica do pensamento, estriando o espaço mental, impondo a universalidade. “O Estado dá ao pensamento uma forma de interioridade, mas o pensamento dá a essa interioridade uma forma de universalidade: a finalidade da organização mundial é a satisfação dos indivíduos razoáveis no interior de Estados particulares livres” (DIAS, 1995, p.131).

Por fim, as máquinas desejanter ou abstratas tratam sobre o que é um agenciamento de desejo, as forças que ele mobiliza, os perigos que enfrenta, sendo possível observar o desejo de migrar, neste sentido. O desejo não está relacionado a uma falta, não se viaja por uma falta, não se deve basear o desejo pela falta. Pois a falta, assim como o medo, cabe à lei, à castração, à

³¹ “As máquinas desejanter são máquinas binárias, de regra binária ou regime associativo; uma máquina está sempre ligada a outra. A síntese produtiva, a produção de produção, tem uma forma conectiva: ‘e’, ‘e depois’ ... É que há sempre uma máquina produtora de um fluxo e uma outra que se lhe une, realizando um corte, uma extração de fluxos (o seio/a boca). E como a primeira, por sua vez, está ligada a outra relativamente à qual se comporta como corte ou extração, a série binária é linear em todas as direções. O desejo faz constantemente a ligação de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, corre e corta” (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p.16).

pulsão de morte. “E talvez seja assim a cada vez que se pensa o desejo como uma ponte entre um sujeito e um objeto: o sujeito do desejo só pode ser clivado, e o objeto, de antemão, perdido. O que tentamos mostrar, ao contrário, foi como o desejo estava fora de suas coordenadas personológicas e objetais” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 105). O desejo descreve um processo em imanência, advindo de um campo de imanência, um *Corpo sem Órgãos*, “como dizia Artaud, percorrido de partículas e de fluxos que escapam tanto dos objetos como dos sujeitos [...]” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 105).

O desejo não é, portanto, interior a um sujeito, tampouco tende para um objeto: é, estritamente, imanente a um plano ao qual ele não preexiste, a um plano que precisa ser construído, onde partículas se emitem, fluxos se conjugam. Só há desejo quando há desdobramento de determinado campo, propagação de determinados fluxos, emissão de determinadas partículas. Longe de supor um sujeito, o desejo só pode ser atingido no ponto onde alguém é privado do poder de dizer Eu. Longe de tender para um objeto, o desejo só pode ser atingido no ponto em que alguém já não procura ou já não apreende um objeto e tampouco se apreende como sujeito. Objetam, então, que um desejo assim é totalmente indeterminado, e é ainda mais penetrado pela falta (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 105).

Para fechamento, coube ao primeiro capítulo situar o leitor quanto aos conceitos “alicerce” da filosofia de Deleuze e Guattari. Ao início, coube a abordagem do plano de imanência, visto que, como este trabalho está atrelado ao processo do pensamento e da vivência de criação, o plano de imanência é o começo, já que é sobre ele que tudo será construído. Inclusive, o processo do pensar, foco maior de toda a explanação, pois é nele que se dá a criação e as atualizações necessárias para vivenciar a imanência.

Em seguida, houve a consequência óbvia de tecer comentários ao que vem a ser o pensar para Deleuze e Guattari, como meio de alcance da exterioridade impessoal, a dobra que permite a atualização do real ao virtual e a extração da diferença. Destacando que pensar nada tem a ver com aplicar algo já preexistente em imagens dadas ou a reprodução de um modelo que foi outrora ensinado. Pensar não é a busca pela verdade, mas a criação do novo, uma relação com as forças imanentes como meio de resistência aos axiomas do aparelho de captura. Já a resistência ativa cria o *Corpo sem Órgãos*, o qual trabalhará como uma máquina de guerra em busca da vida, a fim de não sofrer uma captura e consequente codificação.

Os conceitos trabalhados articulam a relação entre criação, nova subjetivação e poder, permitindo, dessa forma, a compreensão, *a posteriori*, da diferenciação entre o migrante como mero viajante e do migrante que vivencia o conceito de nomadismo. Nesse passo, o próximo capítulo terá como enfoque essa distinção. Traçar as linhas de individuação do viajante nômade,

trabalhar o pensamento nômade e a importância da experimentação do fora para isso. Sendo necessário aprofundar como se dá a linha de ligação com o “outro”, responsável pelas criações, tendo como respaldo a mesma sistemática da literatura como agente de enunciação.

CAPÍTULO II: MIGRANTES E NÔMADES: ASPECTOS DE DISTINÇÃO

1 VIAGENS E OS VIAJANTES: DESCRIÇÕES

“A vida é o que fazemos dela.
As viagens são os viajantes.
O que vemos não é o que vemos,
senão o que somos.”
Fernando Pessoa

Na entrevista *O Abecedário*, Deleuze é questionado sobre o seguinte paradoxo: já que inventou o conceito de *nomadismo*, como poderia não gostar de viagens. Na verdade, ele deixa claro que não é contra viagens. No entanto, critica a viagem dos grandes intelectuais, como meio somente de exibição e fala, muitas vezes, vazia. Retrata, para isso, quatro motivos principais.

Primeiramente, observa que há nas viagens uma ‘falsa ruptura’: “as pessoas que viajam muito têm orgulho disso e dizem que vão em busca de um pai” (DELEUZE, 2001, p.77); em segundo, não aceita a possibilidade feita meramente por prazer: “somos idiotas, porém não ao ponto de viajar por prazer” (DELEUZE, 2001, p.77); em terceiro, explica que uma viagem não requer, necessariamente, deslocamento a, sendo possível, em virtude disso, viajar sem sair do lugar: “os nômades são pessoas que não viajam” (DELEUZE, 2001, p.77); e, em quarto e por fim, brilhantiza a fala explicando que uma viagem deve ser realizada para constatar algo, verificar sonhos: “verificamos se aquela cor que sonhamos está ali”, por exemplo (DELEUZE, 2001, p.77).

Após explicar suas razões para não apreciar viagens que não geram “rupturas”, deixa claro que há casos de viagens que, segundo ele, merecem respeito. Entre as primeiras, coloca as dos exilados e dos imigrantes, posto que são, segundo Deleuze, obrigados a viajar. A figura do imigrante, aliás, aparece em outros momentos da obra de Deleuze, para diferenciá-la da figura do nômade.

Há uma passagem no *Tratado de Nomadologia* de Deleuze e Guattari onde, ao citarem Toynbee, expressam o seguinte “Eles se lançaram na estepe, não para atravessar seus limites, mas para ali fixar-se e ali sentir-se realmente em casa” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.52). O que mais se destaca é a relação do nômade, não com o externo, mas com o que há mais íntimo em seu espírito. Pode-se perceber a intensidade oriunda do *Corpo sem Órgãos*, pois, ao se referir ao encontro com o “eu”, com o “espírito”, os autores mostram um acesso à intensidade.

De igual modo, vários elementos do nomadismo misturam-se com o das migrações: a itinerância, o movimento; contudo, habitam campos diversos, não prejudicando a essência do conceito. É possível ser migrante e ocupar um campo liso, sim; no entanto, para isso, há de se passar pelo campo filosófico. É necessário fisicamente estar no campo estriado, mas o espírito em campo liso, assim como ocorreu literatura, em casos como os heterônimos de Fernando Pessoa, por exemplo. Embora os escritos estivessem fisicamente como Fernando Pessoa, atrás da máquina de escrever, seus heterônimos proporcionavam-lhe novas formas de vida.

Criei em mim várias personalidades. Crio personalidades constantemente. Cada sonho meu é imediatamente, logo ao aparecer sonhado, encarnado numa outra pessoa, que passa a sonhá-lo, e eu não.
Para criar, destruí-me; tanto me exteriorizei dentro de mim, que dentro de mim não existo senão exteriormente. Sou a cena nua onde passam vários actores representando várias peças (PESSOA, 2006, p 290).

Nesse trecho do *Livro do Desassossego*, Fernando Pessoa, ou Bernardo Soares, toma a vida de seu progenitor como modelo, passando a existir dentro de si somente exteriormente; seria como se o ajudante de guarda-livros também tivesse heterônimos? Quando cita “para criar, destruí-me” mostra a morte do corpo físico e uma intensidade alcançada, a intensidade experimental do *Corpo sem Órgãos*. Quantos “eus” habitavam Fernando Pessoa? Quantos campos de imanência foram traçados a ponto de gerar novas vidas? Pessoa criou a si mesmo na literatura, mas há outras formas de criação.

A diferença com o migrante consiste na postura que ele vai decidir tomar perante a vida, da mesma forma como Foucault elencou um manual de “como não ter uma vida fascista”, o detalhe principal da diferença está em como o migrante tomará posse de seu *Corpo sem Órgãos* para potencializar sua essência de vida, sem que seja estriado e aprisionado pelas forças contrárias.

Deleuze, entrevistado por Claire Parnet, explica seu fascínio pelos nômades da seguinte forma:

Você falou em nômade. Sim, os nômades sempre me fascinaram, exatamente porque são pessoas que não viajam. Quem viaja são os imigrantes. Há pessoas obrigadas a viajar: os exilados, os imigrantes. Mas estas são viagens das quais não se deve rir, pois são viagens sagradas, são forçadas. Mas os nômades viajam pouco. Ao pé da letra, os nômades ficam imóveis. Todos os especialistas concordam: eles não querem sair, eles se apegam à terra. Mas a terra deles vira deserto e *eles se apegam a ele*, só podem ‘nomadizar’ em suas terras. É de tanto querer ficar em suas terras que eles ‘nomadizam’. Portanto, podemos dizer que nada é mais imóvel e viaja menos do que um nômade. Eles

são nômades porque não querem partir. É por isso que são tão perseguidos. E, finalmente, o último aspecto da viagem [...] Há uma bela frase de Proust que pergunta o que fazemos quando viajamos. Sempre verificamos algo. Verificamos se aquela cor com que sonhamos está ali. Mas ele acrescenta algo muito importante: ‘Um mau sonhador é aquele que não vai ver se a cor com a qual sonhou está lá. Mas um bom sonhador vai verificar, ver se a cor está lá’. Esta é uma boa concepção da viagem (DELEUZE, 2001, p.77, grifo nosso).

O nômade, a princípio, é aquele que não viaja no sentido de somente ir de um ponto a outro. Não há viagem, há mais do que isso. A viagem pelo termo gramatical, pertence ao migrante, que vai de um ponto a outro definido, seguindo uma codificação. O nômade relaciona-se com o local por onde passa³², ele efetua um movimento de saída (desterritorializa), mas volta a se encontrar (territorializar-se) com a terra. O relacionamento é intensivo com a terra, entre seus fluxos desejantes, e há um propósito para estar lá, sem que este propósito esteja atrelado às codificações estatais, pois o espaço nômade é localizado, não delimitado. O nômade é aquele que, ao migrar sente a necessidade de perceber se seu sonho está lá, como desejou.

Dentre as viagens que despertam sua admiração, relata no *Abecedário*, entre outras, as realizadas por Stevenson e Lawrence. São viagens literárias³³, com clareza de realidade apesar disso. Sobre Thomas Edward Lawrence, Deleuze menciona em *Crítica e Clínica* (2011):

Lawrence possui um deserto íntimo que o impele para os desertos da Arábia, entre os árabes, e que coincide em muitos pontos com as percepções e concepções destes, mas conserva a indomável diferença que as introduz numa Figura secreta inteiramente outra. Lawrence fala árabe, veste-se e vive como árabe, mesmo sob tortura grita em árabe, mas não imita os árabes, jamais abdica da sua diferença, que ele já sente como uma traição. [...] essa diferença de Lawrence não se deve apenas ao fato de continuar sendo inglês, a serviço da Inglaterra, pois ele trai tanto a Inglaterra quanto a Arábia, num sonho-pesadelo de tudo trair ao mesmo tempo. Mas tampouco se trata da sua diferença pessoal, tanto que a empreitada de Lawrence é uma fria e projetada destruição do eu, levada até o fim. Cada mina que coloca, explode também dentro dele, ele próprio é a bomba que faz estourar. Trata-se de uma disposição subjetiva infinitamente secreta, que não se confunde com um caráter nacional ou pessoal e que o leva para longe do seu país, sob as ruínas do seu eu devastado (DELEUZE, 2011, p. 149).

³² “E nesse sentido que o nômade não tem pontos, trajetos, nem terra, embora evidentemente ele os tenha. Se o nômade pode ser chamado de o Desterritorializado por excelência, é justamente porque a reterritorialização não se faz depois, como no migrante, nem em outra coisa, como no sedentário (com efeito, a relação do sedentário com a terra está mediatizada por outra coisa, regime de propriedade, aparelho de Estado...). Para o nômade, ao contrário, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização. É a terra que se desterritorializa ela mesma, de modo que o nômade aí encontra um território” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.53)

³³ “É a mesma coisa quanto ao livro e ao mundo: o livro não é a imagem do mundo segundo uma crença enraizada. Ele faz rizoma com o mundo, há evolução a-paralela do livro e do mundo, o livro assegura a desterritorialização do mundo, mas o mundo opera uma reterritorialização do livro, que se desterritorializa por sua vez em si mesmo no mundo (se ele é disto capaz e se ele pode)” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.28)

E continua:

Não há problema mais importante que o dessa disposição que arrasta Lawrence e o desata das ‘cadeias do ser’. Até um psicanalista hesitará em dizer que essa disposição subjetiva é o homossexualismo, ou, mais precisamente, o amor oculto do qual Lawrence faz a mola da sua ação, no esplêndido poema da dedicatória, ainda que o homossexualismo sem dúvida faça parte da disposição. Tampouco deve-se acreditar numa disposição para trair, ainda que a traição possa decorrer daí. *Seria o caso, antes, de um profundo desejo, de uma tendência a projetar nas coisas, na realidade, no futuro e até no céu, uma imagem de si mesmo e dos outros suficientemente intensa para que ela viva sua própria vida: imagem sempre retomada, remendada, e que não para de crescer ao longo do caminho até tornar-se fabulosa. É uma máquina de fabricar gigantes, o que Bergson chamava de uma função fabuladora* (DELEUZE, 2011, p. 150, grifo nosso).

Com a narração da história de Lawrence, nota-se alguns atributos da viagem que Deleuze está disposto a aceitar como “verdadeira ruptura” (SILVA, 2008, p.132). De fato, a viagem de Lawrence está relacionada a um “deserto íntimo”, à conservação da sua “indomável diferença”, um processo de devir. Para Deleuze, “devir é tornar-se cada vez mais sóbrio, cada vez mais simples, tornar-se cada vez mais deserto e, assim, mais povoado” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 39), ou seja, deserto das codificações impostas pela vida e povoado de si, do que se criou como genuíno de si mesmo.

Em relação à “disposição subjetiva” que arrasta Lawrence e o desata das “cadeias do ser” ao desejo, à tendência a projetar uma imagem de si mesmo, intensa o suficiente para tornar-se fabulosa, uma projeção de si. Em uma fabulação, o único compromisso é com o si, existe uma emissão de corpo real, o corpo do fora, onde não se vive. Nela, não se expressa vida para agradar um povo ou outro, mas se abre rotas de fuga, linhas de vida que emanam de si, dar um propósito singular ao viver, o qual não está relacionado nem ao Estado, nem a uma cultura, mas ocorre um encontro de sua própria intensidade em outro território, tornando-o seu, não por questão de cidadania, mas por preencher a necessidade de seu corpo intensivo.

Em cada um desses atributos, destaca-se formas de ruptura que fazem da viagem um devir árabe (“Lawrence fala árabe, veste-se e vive como árabe, mesmo sob tortura grita em árabe, mas não imita os árabes”) (SILVA, 2008, p.132). Desse modo, a linha de fuga é criadora desses devires. As linhas de fuga não têm território a não ser o encontro de si mesmo. A escritura opera por conjugação, por transmutação dos fluxos, através da qual a vida escapa ao ressentimento das pessoas, das sociedades e dos reinos. O migrante, Lawrence no caso, vive a si mesmo.

Ao não abdicar da diferença, Lawrence cria um personagem de si para poder dar vida a uma imagem projetada de si mesmo, “seria o caso, antes, de um profundo desejo, de uma tendência a projetar nas coisas, na realidade, no futuro e até no céu, uma imagem de si mesmo e dos outros suficientemente intensa para que *ela viva sua própria vida* [...]” (DELEUZE, 2011, p.150), viva sua diferença. Na literatura ocorre esse processo, Deleuze retrata “nasce em nós uma terceira pessoa que nos destitui do poder de dizer EU (o ‘neutro’ de Blanchot)” (DELEUZE, 2011, p.13).

Como no caso dos heterônimos de Fernando Pessoa, entretanto, adaptando para o plano físico, fora dos livros de literatura, isso ocorre quando a pessoa vive a si mesma, ela habita um Estado, ela convive com diversas pessoas, várias nacionalidades, armazena histórico do passado, vive o hoje, mas em cada passo, emite tudo o que seu âmago intensivo pode criar. A felicidade, tristeza, angústia ou qualquer outra sensação humana não tem mais a ver com o local onde está, mas com toda a carga intensiva que seu *Corpo sem Órgãos* conseguiu absorver e expressar. Ele vive seu próprio personagem conceitual, pois vive a filosofia, sua criação de vida, modos novos de viver.

Assim, o impessoal passa a ser um conceito filosófico criado, na literatura temos a fabulação e na filosofia os personagens conceituais. No caso de Lawrence, ele toma esses espaços para poder nomadizar, deixando de ser simplesmente migrante. Desse modo, há diferenças entre viagens e viajantes, propósitos e, principalmente, o campo em que se fixam, campo liso ou estriado, que permite a vivência do *Corpo sem Órgãos* com as personagens que se cria para viver.

Outrossim, abordando a relação com a terra, Deleuze e Guattari considerando os movimentos *in loco*, diferenciam os tipos de desterritorialização e explicam que “os movimentos de desterritorialização não são separáveis dos territórios que se abrem sobre um alhures, e os processos de territorialização não são separáveis da terra que restitui territórios (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.113).

Existem dois componentes – território e terra – a desterritorialização que acontece do território à terra; e a reterritorialização que ocorre da terra ao território. Há, ainda, dois tipos de desterritorialização – uma relativa e uma absoluta. Há a relativa “na medida em que concerne à relação histórica com a terra, com os territórios que nela se desenham ou apagam, sua relação geológica com eras e catástrofes, sua relação astronômica com o cosmos e o sistema estelar do qual faz parte”; e há a desterritorialização absoluta “quando a terra entra em puro plano de imanência de um pensamento – Ser, de um pensamento – Natureza com movimentos diagramáticos infinitos. Pensar consiste em estender um plano de imanência que absorve a

terra” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 116 -117). Nesse passo, desterritorializar-se de um plano, não exclui a reterritorialização, desde que esta aconteça como “criação de uma nova terra por vir” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 117).

1.1 LINHAS E O MOVIMENTAR NÔMADE

Deleuze, em *Diálogos*, deixa claro que em “uma sociedade, tudo foge, e que uma sociedade se define por suas linhas de fuga que afetam massas de toda natureza (mais uma vez, "massa" é uma noção molecular).” Ou seja, “uma sociedade, mas também um agenciamento coletivo se define, antes de tudo, por suas pontas de desterritorialização, seus fluxos de desterritorialização” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.158). Destaca que é necessário distinguir os movimentos de massa e aborda a existência de três linhas nas quais a linha de fuga ou ruptura conjuga.

Há, para Deleuze, três linhas, sendo *uma linha nômade, a outra migrante, a outra sedentária* (o migrante, de modo algum é a mesma coisa que o nômade). Ou então, haveria apenas duas linhas, porque a linha molecular apareceria apenas oscilando entre os dois extremos, ora seria levada pela conjugação dos fluxos de desterritorialização, ora relacionada com a acumulação da reterritorialização (o migrante ora se alia ao nômade mercenário) (DELEUZE; PARNET, 1998, p.159). Logo, faz-se necessário distingui-las.

“O que é uma diferença conceitual? É uma diferença compreendida como relação, na qual dois termos podem ser distinguidos segundo suas semelhanças ou não” (LINS, 2005, p.13). Lins expõe nesse ponto duas categorias da ideia como identidade do mesmo em uma multiplicidade. Cria a analogia segundo a qual, “Um chapéu vermelho é diferente de um chapéu azul” (LINS, 2005, p.13). Observa-se, nessa analogia, duas ideias de identidade em uma multiplicidade, trazendo a seguinte questão: Seria possível considerar migrante um nômade?

Na ótica e exposição de Deleuze, possuem incompatibilidade conceitual. Quais seriam, no entanto, ou, seriam possíveis interseções e imediações? É notório que tanto nômades, quanto migrantes efetuam um movimento de desterritorialização.

A desterritorialização, para Deleuze e Guattari, está ligada ao movimento de êxodo, deixar a terra. Não se trata especificamente de um espaço geográfico, e sim abandonar codificações. Para Zourabichvili (2004, p.45), o termo "desterritorialização" é um neologismo que surgiu no *Anti-Édipo*, no entanto, não cria em si um conceito, tendo sua significância presa a outros elementos, destes: território, terra e reterritorialização. Distingue-se, como já mencionado anteriormente, uma *desterritorialização relativa*, que consiste em se

reterritorializar de outra forma, em mudar de território; de uma *desterritorialização absoluta*, que equivale a viver sobre uma linha abstrata ou de fuga. Tal é o esquema aproximado que prevalece no *Anti-Édipo*, onde “desterritorialização” é sinônimo de descodificação. No entanto, surge a questão da “reterritorialização”, a qual “leva ao tema polêmico da ‘nova terra’, sempre por vir e a ser construída, contra toda terra prometida ou ancestral, reterritorialização arcaica de tipo fascista” (2004, p.46).

Em Mil platôs, o esquema se complica e sofisticada em torno de uma acentuação da ambivalência da relação com a terra - profundidade da terra natal e espaço liso do nomadismo - que, com isso, afeta também o território. Não apenas a rigidez do código não dá mais conta de todos os tipos de território, bem como a reterritorialização e doravante plenamente assumida como o correlato de qualquer desterritorialização, posto que ela não se efetua mais necessariamente sobre um território propriamente dito, mas, quando e absoluta, sobre uma terra não delimitada: agenciamento nômade, deserto ou estepe como território paradoxal, onde o nômade ‘se reterritorializa sobre a própria desterritorialização’ (MP, 473 - a diferença relativo-absoluto corresponde à oposição entre a história e o devir, a desterritorialização absoluta sendo o momento do desejo e do pensamento [...]) (ZOURABICHVILI, 2004, p.46).

Nesse seguimento, o traçado territorial distribui um fora e um dentro, ora passivamente percebido como o contorno intocável da experiência, ora perseguido ativamente como sua linha de fuga, como uma zona de experiência.

No *Anti-Édipo*, o território não se distinguia do código, pois era antes de tudo um indício de fixidez e fechamento. Em Mil platôs, essa fixidez não exprime mais do que uma relação passiva com o território, e eis por que este último se tornou nessa obra um conceito distinto (396): ‘marca constituinte de um domínio, de uma permanência’, não de um sujeito, o território designa as relações de propriedade ou de apropriação, e concomitantemente de distância, em que consiste toda identificação subjetiva – ‘um ter mais profundo que o ser’ (MP, 387). [...] O território é, portanto, a dimensão subjetivante do agenciamento - na medida em que não há intimidade senão do lado de fora, vinculada a um exterior, oriunda de uma contemplação previa a qualquer divisão de um sujeito e de um objeto[...]. Deleuze tematizara, a princípio, esse ter primordial sob o nome de ‘hábito’ ou ‘contemplação’ (DR, 99-108). O conceito mudou, como atesta a distinção dos meios e dos territórios (MP, 384-6) (ZOURABICHVILI, 2004, p.47).

Assim, no *Tratado de Nomadologia*, Deleuze e Guattari buscaram cartografar os movimentos dos nômades em espaço liso em oposição ao estriado. Os nômades deixam a terra e esse movimento de abandono já pressupõe uma reterritorialização.

Diremos, por convenção, que só o nômade tem um movimento absoluto, isto é, uma velocidade; o movimento turbilhonar ou giratório pertence essencialmente à sua máquina de guerra [...]. É nesse sentido que o nômade não tem pontos, trajetos, nem terra, embora evidentemente ele os tenha. Se o nômade não pode ser chamado de o Desterritorializado por excelência, é justamente porque a reterritorialização não se faz depois, como no migrante, nem em outra coisa, como no sedentário [...]. Para o nômade, ao contrário, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 53).

No entanto, durante o decorrer do tratado, em muitos momentos há o encontro, ou até a mistura, de nômades com migrantes, quando se percebe a possibilidade de afastar os aparelhos de captura e produzir novos mundos em espaços de produção, permitindo um êxodo biopolítico, há a criação de novos afetos e encontros.

Em questão de movimento, o nômade não tem a necessidade extra de sair do seu lugar, pois possui um movimento turbilhonar. Deleuze e Guattari admitem que em algum momento o nômade possa tornar-se migrante, ou seja, que as duas condições – nômade e migrante – podem se entrecruzar e se misturar; ressaltam, no entanto, que os movimentos característicos dos fluxos migratórios só aparecem como efeitos, sempre depois (CORSINI, 2008, p.115).

Assim, os movimentos nômades não seguem traçados que vão de um ponto a outro; são “vetores de bando” que se vão em fluxos, “enxames”. Desenvolvendo esta ideia, os autores contrastam os movimentos itinerantes / ambulantes, que seguem fluxos, com os movimentos transumantes, que traçam e percorrem circuitos circulares, assim, o nômade não se define primeiramente nem como transumante nem como itinerante, ele só o será por consequência: “A determinação primária do nômade, com efeito, é que ele ocupa e mantém um espaço liso [...] Só será transumante ou itinerante em virtude das exigências impostas pelos espaços lisos” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 92).

Com relação ao espaço, há outras distinções importantes: o espaço homogêneo (o *logos*) – que assume a forma de um espaço estriado, entrecortado pelo cruzamento de linhas verticais e horizontais que estabelecem as distâncias entre os pontos – distingue-se do espaço liso (o *nomos*), no qual esta homogeneidade só se dá entre pontos infinitamente próximos, por conexões de vizinhança, de adjacência, que não seguem qualquer via determinada (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 38). No espaço estriado do *logos*, os caminhos devem ser seguidos de um ponto a outro. Mas, no espaço liso do movimento nômade há tão somente “revezamentos, intermezzi, relances” (CORSINI, 2008, p.116).

O que se pode afirmar de certa forma é que os nômades continuam sendo uma abstração, uma ideia, algo real e não atual, em que os elementos do nomadismo se misturam aos elementos

de migração, de transumância, introduzindo objetos sempre mistos, combinações de espaço, efetuando uma relação suplementar com a guerra real contra a forma-Estado (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 106).

Contudo, a partir do momento em que o aparelho de Estado busca apropriar-se da máquina de guerra, subordinando-a a fins políticos e dando às máquinas nômades a guerra como objeto direto, estabelece-se uma guerra entre o Estado e as máquinas de guerra, onde estas se constituem contra os aparelhos que buscam a apropriação da máquina, fazendo da guerra sua ocupação e seu objeto: elas exaltam conexões em face da grande conjunção dos aparelhos de captura ou de dominação. Por fim, acaba por chegar à questão dos movimentos de desterritorialização e reterritorialização, bem como à noção de territorialidade que lhes é subjacente (CORSINI, 2008, p. 117).

Nessa lógica, o nomadismo pode ser tomado como fluência, acontecendo entre multiplicidades de operações que formam dois tipos de complexas diferenciações relacionadas com a atualização real/virtual. De um lado, formando-se zonas de determinação, zonas de estabilização de lugares e de relações que seriam os nomadismos extensivos. De outro lado, ocorrem zonas de indeterminação, zonas de efusão de pontos instáveis e de transrelações desestabilizadoras; neste caso, implicando variações de quantidades intensivas, as operações aí implicadas caracterizam variáveis de nomadismos intensivos. Falar em dois lados é simples comodidade de discurso, pois ocorrem infinitas impregnações distintas de um tipo pelo outro, conforme o maior ou menos vigor das linhas de estabilização e das linhas.

Para Deleuze e Guattari, estes dois movimentos – desterritorialização e reterritorialização – são coextensivos. Isto quer dizer que toda desterritorialização já supõe um desejo de reterritorialização; desterritorializar é, ao mesmo tempo, um ato de reordenamento, de destruição criativa, de produção do real além do real. A desterritorialização é o que dá forma e conteúdo ao desejo e por esta razão os movimentos de desterritorialização e reterritorialização são atribuídos às máquinas de guerra.

Se o princípio de residência ou de repartição territorial é algo que vai se constituir a partir do aparelho de Estado, a figura do nômade surge nas sociedades primitivas antes que se constitua o aparelho de Estado para, antecipadamente, combatê-lo e conjurá-lo. Essa questão já tinha sido antecipada em *O Anti-Édipo*; nas sociedades primitivas, a constituição do território do *socius* se dá a partir de uma divisão da terra em que ainda não se vê uma territorialidade propriamente dita. O espaço “nômade” é assim o corpo pleno do *socius*, um *socius* que estabelece relações de contiguidade, de adjacência com a produção, mas que ainda não se rebateu sobre ela.

Sendo assim, pensar o nômade como o habitante do espaço liso (*nomos*), em seus contínuos movimentos de desterritorialização/reterritorialização, máquina de guerra em permanente resistência perante o Estado, permite encontrar novas possibilidades para entender o significado e a importância, não só da mobilidade do migrante, mas também das lutas contra as múltiplas formas de limitação da liberdade. Ao observar a nomadologia de Deleuze e Guattari, que evidencia o movimento constituinte do êxodo, ocorre a recusa das estratégias de captura do poder. Ao mesmo tempo, essa aproximação resgata o sentido de uma forma de luta não-dialética, uma luta que apresenta características novas, animada por um antagonismo permanente e que não é passível de síntese entre poder e contrapoder.

2 AÇÃO NÔMADE: PERSONAGENS CONCEITUAIS E FABULAÇÃO

“Ao chegar a uma nova cidade, o viajante
reencontra um passado que não lembrava
existir: a surpresa daquilo que você deixou de
ser ou deixou de possuir revela-se nos
lugares estranhos, não nos conhecidos.”
Ítalo Calvino

2.1 PERSONAGENS CONCEITUAIS: OS REAIS AGENTES DE ENUNCIÇÃO

Rosi Braidotti, ao estudar Deleuze e Guattari, trabalha a questão das figurações e personagens conceituais deleuzianos relacionando-os com as questões migratórias e nômades. Lembrando da advertência de Deleuze sobre aprender a pensar de maneira diferente, ao se utilizar de uma reinvenção, ela expõe: “A renúncia a isto tudo seria uma posição mais confortável, em favor de uma visão descentralizada e multi-dimensionada do sujeito como entidade dinâmica e mutante, situada e um contexto” e complementa: “O Nômade expressa minhas próprias figurações de uma compreensão situada, culturalmente diferenciada do sujeito” (BRAIDOTTI, 2002, p.10).

Deste modo, a individuação nômade relaciona-se à possibilidade de simultâneas vivências, sendo o personagem conceitual o *devenir*, o sujeito de uma filosofia (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 86).

Em que ponto o conceito nômade poderia misturar-se ao termo gramatical, por definição, migrante? Ou quando o migrante se mistura ou age dentro do conceito nômade? Nessa linha, o nômade torna-se o personagem conceitual do migrante, ou seja, o migrante faz uso deste personagem conceitual para vivenciar o nomadismo. Tipos migrantes, por conhecimento amplo, são os que se apresentam instáveis, nos enclaves e margens da sociedade.

Estrangeiro, excluído, migrante, passante, o autóctone, aquele que retorna a seu país são exemplos. Assim, como diz “os tipos psicossociais têm precisamente este sentido: nas circunstâncias mais insignificantes ou mais importantes, tornar perceptíveis as formações de território, os vetores de desterritorialização, o processo de reterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 91).

Por essa razão, a partir do momento em que o migrante passa a preencher os espaços de um personagem conceitual, ele nomadiza. “São pensadores, unicamente pensadores, e seus traços personalíssimos se juntam estreitamente aos traços diagramáticos do pensamento e aos traços intensivos do conceito” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 92); tudo se passa pela mudança da forma de pensar.

Apresenta-se aqui a importância do pensamento e sua relação com a Terra. Considerando que, “também territórios e desterritorializações não são somente físicas e mentais, mas espirituais – não somente relativas, mas absolutas” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 91); os personagens conceituais “migrantes” terão esse papel, de manifestar territórios, desterritorializar e reterritorializar de forma absoluta no pensamento.

Rosi Braidotti, no mesmo contexto, expõe:

Esta figuração, a meu ver, tem um apelo imaginativo, relacionado ao movimento transnacional que marca nossa situação histórica. [...] O itinerário clássico do migrante é composto por lugares fixos: da ‘casa para os países ‘anfitriões’, em uma série de deslocamentos consecutivos. [...] o *migrante* – como figura das duras condições econômicas – tende a se apoiar nos valores ‘natais’, enquanto tenta se adaptar àqueles do ambiente anfitrião (um corte congelado de história). O *exilado*, por outro lado, marca a separação radical de – e a impossibilidade de retorno ao – ponto de partida. Mais frequentemente, mas devido a razões políticas, o exilado não conhece vindas periódicas, e idas e voltas de dois lugares comparativamente fixados. O *nômade* por outro lado se posiciona pela renúncia e desconstrução de qualquer senso de identidade fixa. O nômade é semelhante ao que Foucault chamou de *contramemória*, é uma forma de resistir à assimilação ou homologação dentro de formas dominantes de representar a si próprio. [...] O estilo nômade tem a ver com transições e passagens, sem destinos pré-determinados ou terras natais perdidas (BRAIDOTTI, 2002, p.10, grifo nosso).

Assim, o nomadismo abraça uma consciência crítica que resiste a se ajustar aos modos de pensamento e de comportamento codificados. Considerando que, por intermédio de axiomas, há uma luta pelo controle do imaginário social, a consciência nômade é o inimigo dentro dessa lógica. Assim, o personagem conceitual nômade criado pelo migrante faz com que ele possa nomadizar, é o liame entre o conceito e a vivência em plano de imanência.

O personagem conceitual é um pensador, é ele quem exerce o pensamento, de forma que ao firmar seus traços de personalidade e relacioná-los com os diagramas do pensamento (plano de imanência) implica a intensidade do conceito. Possui uma singularidade própria, não como “determinações empíricas, psicológicas e sociais, ainda menos abstrações” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.93), pois é ele que dimensiona e intensifica a vivência, amplia a existência. Deleuze e Guattari (1992, p.93) usam como exemplo o personagem do gago, explicam que se o personagem conceitual gagueja, ele não será um tipo psicossocial que gagueja um determinado idioma e sim, um pensador que faz da linguagem o gaguejar. Assim, esse encontro da linguagem com o fora criaria uma linguagem estrangeira do próprio idioma, a gagueira como estilo de vida.

O personagem conceitual não é o representante do filósofo, é mesmo o contrário: o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são os intercessores, os verdadeiros sujeitos de sua filosofia. Os personagens conceituais são os ‘heterônimos’ do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.86).

Nesse sentido, a filosofia está sempre dando vida a personagens conceituais, Zaratustra de Nietzsche ou Sócrates para Platão, por exemplo. Os personagens não irão expor o conceito, a função será a de operar movimentos que possam vir a traçar o plano de imanência do autor, criando, portanto, os conceitos. São os sujeitos da filosofia. Seria um discurso em terceira pessoa: “Eu não sou mais eu, mas uma aptidão do pensamento para se ver e se desenvolver através de um plano que me atravessa em vários lugares” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.86). É ele quem insiste, quem vive, quem resiste.

Viver um personagem conceitual é viver uma resistência perante o mundo, perante as linhas de controle do mundo, pois é estar na vivência do fora. O fora, além de se apresentar como toda a demanda de forças em território liso, mostra-se em um território singular, de singularidade dar coisas que ainda estão por vir, do que resiste. Assim explica Deleuze:

O lado de fora não é um limite fixo, mas uma matéria móvel, animada de movimentos peristálticos, de pregas e de dobras que constituem o lado de dentro: nada além do lado de fora, mas exatamente o lado de dentro do lado de fora. *As palavras e as coisas* desenvolvia esse tema: se o pensamento vem de fora e se mantém sempre no lado de fora, por que não surgiria o lado de dentro, como o que ele não pensa e não pode pensar? [...] Introduzir aí profundas dobras, que não ressuscitariam a velha interioridade e constituiriam o novo lado de fora (DELEUZE, 1991, p. 104)

A compreensão do fora mostra como assimilar as individuações de resistência. Em suma, é o virtual que se mostra real perante as forças de poder, pois o fora são as dobras que permitem a individuação, como se ocorresse uma metamorfose das forças do fora para as forças de dentro.

Para Sousa Dias (1995, p. 63), “todo filósofo poderia apropriar-se da célebre frase de Rimbaud³⁴ e dizer: sou eu que penso, mas é sempre já um outro que diz eu, uma terceira pessoa em mim, a tal ponto que nada mais sou do que a falsa assinatura desses outros em mim”, ou até mesmo um pensamento que se desenvolve através de um plano que atravessa o filósofo.

Em seguida, é preciso também fazer a distinção entre personagem conceitual e figuras estéticas. O mesmo funcionar da filosofia acontece com a arte, ambas recortam o caos e o enfrentam. Divergem na maneira de povoar, a arte cria ou pensa por afectos e perceptos; já a filosofia, por complexos de imanência e conceitos. No entanto, ambas são interligadas por uma mesma intensidade. “Uns transitam no Uno-Todo imanente que opera imagem do Pensamento-Ser e os outros sobre um plano de composição que funciona como imagem Universo” (PACHECO, 2013, p. 75). E complementa, “casos como os de Kafka, Pessoa, Miller, Kleist, Rimbaud e Artaud, são casos de certo hibridismo que não para de acontecer, o que ao invés de anular a diferença de territórios, *opera na própria diferença, na vizinhança dos territórios*” (PACHECO, 2013, p. 76). Esse hibridismo entre a arte e a filosofia funcionaria como se o conceito passasse a ser conceito de afeto, e o afeto, um conceito.

Em cada caso, com efeito, o plano e o que o ocupa são como duas partes relativamente distintas, relativamente heterogêneas. Um pensador pode, portanto, modificar de maneira decisiva o que significa pensar, traçar uma nova imagem do pensamento, instaurar um novo plano de imanência, mas, em lugar de criar novos conceitos que o ocupam, ele povoa com outras instâncias, outras entidades poéticas, romanescas ou mesmo pictóricas ou musicais. E o inverso também (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.89).

Os filósofos franceses separam, ainda, quatro traços de personagens conceituais, dando o nome de traços páticos, os quais variam conforme o plano de imanência. Sobre um plano dado, diferentes gêneros de traços se misturam para compor um personagem: *Traços páticos*: o Idiota, aquele que quer pensar por si mesmo. Personagem que muda de sentido. Louco pensador. Proximidade entre filosofia e esquizofrenia. Esquizofrênico como personagem conceitual que força o pensador a pensar, relacionam-se frente às situações difíceis de suportar. *Traços relacionais*: O amigo, mas um amigo que só tem relação com seu amigo mediante

³⁴ “EU é um outro” in *Carta a Georges Izambard*.

rivalidades. Pretendente e Rival. Disputam uma coisa ou um conceito. *Traços dinâmicos: Ações*. Atletas Filosóficos. Ao valor energético do tipo esportivo, para sublinhar a diferença dinâmica pura que se exprime num novo personagem conceitual. *Traços Jurídicos*: o pensamento que não cessa de exigir o que lhe é de direito. O pensamento que enfrenta a Justiça, desde os pré-socráticos. Kant faz do filósofo um juiz, ao mesmo tempo em que a razão forma um tribunal. Mas é o poder legislativo de um juiz determinante, ou o poder judiciário, a jurisprudência de um juiz reflexionante? – Dois personagens conceituais muito diferentes. Inocente como personagem conceitual. Exemplo: Espinosa que não se rendeu ao transcendental. Não é necessário que o juiz ou inocente se confundam, isto é, que os seres sejam julgados de dentro: de maneira alguma em nome da Lei ou dos Valores, nem mesmo em virtude de sua consciência, mas pelos critérios puramente imanentes de sua existência. *Traços existências*: A filosofia cria modos de existência ou modos de vida (Nietzsche). As possibilidades de vida ou os modos de existência não podem se inventar, senão sobre um plano de imanência que desenvolve a potência de personagens conceituais (PACHECO, 2013, p.77).

Cabe, por fim, considerar que, a fim de compor sua existência, o migrante irá dispor da criação de seu personagem conceitual por intermédio da função fabuladora, a qual irá permitir que o indivíduo alcance as linhas de resistência do fora, como meio de individuação perante a vida, as mudanças e os poderes. “Não há literatura sem fabulação, mas, como Bergson soube vê-lo, a fabulação, a função fabuladora não consiste em imaginar nem em projetar um eu. Ela atinge sobretudo essas visões, eleva-se até esses devires ou potências” (DELEUZE, 2011, p.14).

2.2 FABULAÇÃO: PROTEÇÃO DO ACASO E DA FINITUDE DA VIDA

Os conceitos, como já explorado neste trabalho, são recortes esparsos no caos e, com a mediação do pensador migrante, são inseridos num plano, o plano de imanência. Sem a instauração do plano de imanência, não há como os conceitos adquirirem consistência em sua existência. Como, para Deleuze e Guattari (1992), a filosofia consiste na arte de criar conceitos, eles dividem essa construção de duas maneiras: a primeira é a criação do conceito (nômade), inserido no plano de imanência (vida), sendo necessário uma “chave” para ligá-los.

Os filósofos franceses consideram o plano como um deserto, que os conceitos povoam. “O plano não tem outras regiões senão as tribos que o povoam e nele se deslocam. É o plano que assegura o ajuste dos conceitos [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.53). Essa relação é construída no pensamento, entre idas e vindas e interconecções entre o pensamento, o real e o que se considera interessante ou notável. É importante destacar que, por mais que haja

abertura no plano de imanência, isso não quer dizer que haja somente um. É possível que sejam recortados diversos planos de imanência do caos, vários planos que se diferem e se relacionam ao mesmo tempo, ou seja, quantas vidas são possíveis de se ter? Quantos heterônimos viver?

O afrontamento do caos, o não acomodamento do pensamento, define-se somente quando o pensamento se volta para si. Ocorrem traços que movimentam a intensidade dos conceitos. Dessa forma, o plano coloca-se como pré-filosófico, um pressuposto, já que o conceito será o começo do pensamento filosófico. Definem Deleuze e Guattari (1992, p.58):

O plano não consiste evidentemente num programa, num projeto, num fim ou num meio; é um plano de imanência que constitui o solo absoluto da filosofia, sua Terra ou sua desterritorialização, sua fundação, sobre os quais ela cria seus conceitos. Ambos são necessários, criar conceitos e instaurar o plano.

É necessário ressaltar que a imanência, em momento algum, é um atributo. Não é o conceito que é universal; o plano é um atributo deste. Toda vez que se interpreta imanência como imanente a algo, o transcendente é introduzido no pensamento. Diante disso, a imanência é imanente a si mesma, não havendo uma transcendência no interior do imanente, pois é do imanente que advém a ruptura (PACHECO, 2013, p.39).

Essa orientação pela imanência foi, para Deleuze e Guattari, estudada primeiramente por Baruch Espinosa, pois nele a questão do ser é tratada como substância única que só depende de si mesma, que faz parte de Deus; Deus substância como única coisa. Desta forma, o pensador, ao identificar sua própria realidade, identifica Deus (natureza). O pensamento seria uma propriedade dessa substância a fim de apreendê-la. Assim sendo, o conceito de substância em Espinoza foi criado no plano de imanência espinozista.³⁵

Nietzsche foi o filósofo que enumerou as ilusões do pensamento. Em seu livro *Crepúsculo dos Ídolos*, ele narra como o pensamento negou a transitoriedade da imanência na história. Segundo Nietzsche, os quatro grandes erros seriam: o platonismo, o cristianismo, a filosofia de Kant e o positivismo. Esses “modelos” do pensar procuraram criar um mundo verdadeiro que se encontraria fora do próprio mundo, Deleuze chama de a “ilusão dos universais” (PACHECO, 2013, p.41). Critica-se, diante disso, a imagem do pensamento em

35 “A Natureza dita naturante (como substância e causa) e a Natureza dita naturada (como efeito e modo) estão vinculadas por uma mútua imanência: por um lado, a causa permanente em si mesma para produzir; por outro, o efeito ou o produto permanecem na causa [...]. Essa dupla condição permite falar da Natureza em geral, sem outra especificação. O Naturalismo é aqui o que vem preencher as três formas de univocidade: a univocidade dos atributos, em que os atributos, sobre a mesma forma, constituem a essência de Deus como Natureza naturante e contêm as essências de modos como Natureza naturada; univocidade da causa, em que causa de todas as coisas se diz de Deus como gênese da natureza naturada, no mesmo sentido que causa de si, como genealogia da natureza naturante; univocidade de mobilidade, em que o necessário qualifica tanto a ordem da natureza naturada como a organização da natureza naturante” (DELEUZE, 2002, p. 94).

prol de um pensamento sem imagem. E após a constatação do problema, um plano é criado e deve haver uma renovação de imagem; criam-se conceitos para melhor resolver o problema.

Cabe compreender que a imagem do pensamento é levada ao encontro com o fora e não o contrário. Existe uma diferença entre o pensamento dogmático e uma imagem do pensamento para lidar com os conceitos. A função fabuladora e a criação de personagens conceituais são a chave de conexão entre o migrante e o nomadismo, entre o pensamento do migrante em campo estriado e o migrante que nomadiza ao traçar seu plano de imanência e que, ao fazer uso do *Corpo sem Órgãos*, expande a potência criadora de seu pensamento.

A função fabuladora tratada por Henri Bergson na obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião* surge como uma manifestação que não origina nem da inteligência, nem da lógica. Trata-se de uma questão instintiva de equilibrar a inteligência no que tange ao equilíbrio social. Refere-se Bergson a uma virtualidade ou resíduo de instinto que subsiste em torno da inteligência, capaz de criar “imaginários” resistentes à representação do real, principalmente da representação, pela inteligência, da inevitabilidade da morte (SILVA, 2008, p.131).

Assim, existe um papel social importante na fabulação, como um “acréscimo de força”, tanto psíquica quanto espiritual. Em que consiste, então, esse “acréscimo de força”? De onde é que ele provém? Para Bergson, esse “acréscimo de força” provém do impulso vital. Posto que a inteligência tende permanentemente a se proteger do acaso e da finitude da vida, o impulso vital é o que lhe permite ir além de si mesma, operando como “uma garantia extramecânica de êxito”. Por exemplo: O que faz com que o selvagem acredite que a sua flecha atingirá o alvo? Entre o início e o fim da ação mecânica, abre-se um intervalo de indeterminação que a inteligência não consegue preencher senão muito precariamente (SILVA, 2008, p.131).

Em virtude disso, a “função fabuladora” torna possível a experimentação por recurso da imaginação, uma vez que a imaginação é uma faculdade bem definida do espírito, que consiste, por exemplo, na literatura, em criar personagens cuja história é narrada “a nós mesmos”, e que assume uma “singular intensidade de vida”, em particular entre os romancistas e dramaturgos. Na obra *O Bergsonismo* (1999, p.90), Deleuze associa a “função fabuladora” à emoção. Nesse contexto e ainda sobre *A viagem de Lawrence*, complementa Silva (2008, p.132):

A viagem de Lawrence é, portanto, uma ‘verdadeira ruptura’, na medida em que ele consegue ativar essa função. Em *Sete Pilares da Sabedoria*, segundo Deleuze, a fabulação é levada ao extremo quando o narrador – o próprio Lawrence – inventa um outro de si que se torna real entre o início e o fim da viagem. A imagem que ele extrai de si mesmo, entretanto, não responde a uma realidade preexistente, mas projeta-se no deserto como ‘alucinação voluntária’, empregando novamente as palavras de Bergson, que se atualizam

nos acontecimentos que marcam sua passagem pelo mundo árabe. Não se trata, portanto, de saber o que é verdade e o que é mentira no relato de Lawrence, mas de saber quais são as intensidades e os afetos que ele cria ao ativar essa ‘função fabuladora’.

Ao fabular, está por clamar a um povo, por um espaço próprio. Como na expressão “uma gente dispersa nas mais diversas condições de opressão pode chegar a encontrar um vínculo aglutinante ou uma linha de fuga” (PELLEJERO, 2008, p. 63). Ao lidar com o povo árabe, Lawrence afasta-se do que é seu, seu país, muda seu idioma até conseguir encontrar uma potência de expressão que o transborda como sujeito, projetando-se sobre os demais e criando um movimento.

Aqui, trata-se do problema político de uma alma individual frente a um coletivo estranho a ela. O fato de Lawrence fabular foi um meio de expressão capaz de produzir o real e não só de corresponder-lhe. “Pela força com a qual projeta no real as imagens que soube arrancar-se a si mesmo e aos seus amigos árabes” (DELEUZE, 1997, p.133).

Assim, ao se inserir em um novo povo, diferente do habitual, frente à impossibilidade de movimento e integração, pensa-se e cria-se a fim de convocar uma gente comum, uma resistência comum. Deleuze ainda afirma que uma ação política não depende de uma boa vontade, mas surge devido a sofrimentos abomináveis, pois o *Corpo sem Órgãos* é criado somente após o esfacelamento dos órgãos. Nesse sentido:

O povo é interior ao pensador porque é um ‘devir povo’ de igual modo que o pensador é interior ao povo, enquanto que o devir não menos ilimitado. O artista ou o filósofo são de todo incapazes de criar um povo, apenas podem chamá-lo com todas as suas forças. Um povo só pode ser criado com sofrimentos abomináveis, e já não pode ocupar-se mais da arte ou da filosofia. Mas os livros de filosofia e as obras de arte também contém a sua soma inimaginável de sofrimento que faz pressentir o advento de um povo. Têm em comum a resistência, a resistência à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p 142).

Por fim, o papel da fabulação dentro da ação nômade ocorre quando da circunstância da criação artística, filosófica, musical, de pensamento e literária, o migrante une-se a um novo povo por reconhecimento e não se reterritorializando a ele. Fabular não é incluir uma verdade, uma verdade universal, é um agir singular, é criar-se e recriar-se em seu próprio plano de imanência. É uma estratégia de salvar da alienação, permitindo o nascimento de individuações. Cabe agora trabalhar a questão do poder, a que se resiste?

CAPÍTULO III: DO BIOPODER A NOOPOLÍTICA³⁶

1 ESTADOS-FORTALEZA: CONTROLE CONTÍNUO E COMUNICAÇÃO INSTANTÂNEA

“Nossa vida moderna é tal que, quando nos encontramos diante das repetições mais mecânicas, mais estereotipadas, fora de nós e em nós, não cessamos de extrair delas pequenas diferenças, variantes e modificações.”
Gilles Deleuze

Em *A grande muralha da China*, Franz Kafka traz uma bela história sobre Império e Nômades sobre a qual é feita uma reflexão em *Biopolítica e Biopotência no coração do Império* por Peter Pál Pelbart (2002).

Narra que o Imperador da China, com a intenção de se proteger dos nômades vindos no Norte, resolveu construir uma muralha, a qual exigiu a participação de toda a população durante anos e anos. Na narrativa de Kafka, a construção ocorreu por partes, sendo um bloco aqui, outro ali, de forma que nem sempre se encontravam. Ocorreu que, em um ou outro ponto da muralha, os blocos não se encontravam e, em regiões desérticas abriam-se grandes brechas, lacunas quilométricas. O resultado foi uma muralha descontínua cuja lógica ninguém entendia, já que ela não protegia de nada nem de ninguém (PELBART, 2002, p.251).

Sendo que, talvez devido à circulação, somente os nômades tinham consciência da amplitude do empreendimento. “No entanto, todos supunham que a construção obedecesse a um plano rigoroso elaborado pelo Comando Supremo, mas ninguém sabia quem dele fazia parte e quais seus verdadeiros desígnios” (PELBART, 2002, p.251). Enquanto isso, um sapateiro residente em Pequim relatou que já havia nômades acampados na praça central, a céu aberto, diante do Palácio Imperial, e que seu número aumentava a cada dia. O próprio imperador apareceu uma vez na janela para espiar a agitação que eles provocavam. O Império trabalhava em mobilização para conter os nômades, no entanto, eles já haviam se instalado no centro da

³⁶ Noopolítica seria o termo usado aqui para traçar a intersecção da noologia com a geofilosofia, em função subsidiária. “A noopolítica será a noologia na sua perspectiva política, perspectiva entre todas decisiva porque, defende Deleuze, embora sem nela se esgotar a noologia é necessariamente noopolítica. Esta será, em suma, o estudo das políticas do pensamento. Não do pensamento político, do pensamento como ideologia política, mas dos nexos intrínsecos das imagens noológicas como modelos, efetivos ou eventuais, do poder, dos vínculos íntimos do pensamento com formas sociopolíticas” (DIAS, 1995, p.123). “À noologia compete eminentemente estudar as relações da filosofia com o Estado, ou as imagens filosóficas do pensamento com a ‘forma-Estado’, conceito colhido por Deleuze no filósofo Antonio Negri” (DIAS, 1995, p.125).

capital “enquanto o Imperador todo poderoso é um prisioneiro em seu próprio palácio” (PELBART, 2002, p.251).

Para Pál Perbart, embora Kafka não tenha esmiuçado as características físicas dos nômades durante o conto, retratava que estavam fora do “padrão” social à época deste local. “Eles têm bocas escancaradas, dentes afiados, comem carne crua junto a seus cavalos, falam como gralhas, reviram os olhos e afiam constantemente suas facas. Não parecem ter a intenção de tomar de assalto o palácio imperial. Eles desconhecem os costumes locais e imprimem à capital em que infiltraram sua esquisitice” (PELBART, 2002, p.251).

O mais intrigante é que, nessa história, os nômades não só deixavam de cumprir as leis e ordens, mas eles as ignoravam completamente. Como se as normas não existissem e, de fato, para a realidade desse povo, não fazia sentido algum. Eram desterritorializados, por mais que estivessem dentro da cidade, estavam fora. Não somente seus corpos eram retratados como nômades, mas o que vem do espírito também. Seu pensamento não pertencia àquela cidade, eram de si mesmos.

Outra consideração a ser feita ao relato kafkiano gira em torno da relação dos impérios fechados com as possíveis ameaças de invasão. A invasão modifica, altera a visão do real e faz com que o Império perca o controle. “Por mais que um Imperador tenha Muralhas concretas a construir, Império algum pode ficar indiferente a essa dimensão subjetiva sobre a qual ele se assenta primordialmente, sob pena de esfacelar-se - o que é ainda mais verdadeiro nas condições de hoje” (PELBART, 2002, p.252). Aqui é demonstrada a relação entre um poder macro e um micro, quantas formas de controle e invasão desse controle podem haver, sendo que a principal forma de desenvolver os processos de ruptura é com pensamento.

Nesse ponto, questiona-se, quem é capaz de conter o pensamento? Parte da psicologia e todo o aparato do Estado de Controle, basta observar toda a “história da loucura” e do confinamento que buscou por décadas essa possibilidade, mas caiu em meio ao vazio. Nem sempre foi possível pensar livremente. Os que pensavam e produziam contra o sistema eram considerados *esquizesos*. Não somente o fato do tratamento que era degradante, mas a forma como eram excluídos da sociedade é o mais abominável na história. Verdadeiros genocídios em prol da contenção do pensamento. É importante destacar que o migrante nômade é aquele que foge dessa subjetivação estatal, dessas formas de sociedade e cria, para si, um meio de ruptura das amarras. Ocorreram algumas formas de controle ou de subjetivação pelo Estado com o passar dos séculos, sendo interessante mencioná-las.

1.1 DA SOCIEDADE DE DISCIPLINA PARA A SOCIEDADE DE CONTROLE

Deleuze, em *Conversações*, faz referência às sociedades disciplinares, trabalhadas por Foucault, onde a lógica era a de confinamento entre os séculos XVIII e XIX; contrastando com as de controle onde, atualmente, a informática opera assiduamente. Antes a disciplina era por uma assinatura ou um número; agora, as sociedades de controle operam por cifras, senhas, que marcam acesso à informação ou uma rejeição. As sociedades disciplinares são aquilo que está se deixando para trás, o que já não é, ou seja, agora se vive em “sociedades de controles, que funcionam não mais por confinamento, mas por controle contínuo e comunicação instantânea” (DELEUZE, 1992, p.216).

É sobre essa necessidade de controle de axiomas pelo Estado que a narrativa kafkiana trata, quando o Estado se frustra ao não conseguir conter a invasão nômade. Sendo que, o Estado, fora das narrativas literárias, apresenta seu modo de controle por fluxos de imagem, informatização, informação de conhecimento que são absorvidos pelas pessoas. Existe a absorção de modos de vida, uma real interferência na individuação. “Chame-se como se quiser isto que nos rodeia, capitalismo cultural, economia imaterial, sociedade de espetáculo, era da biopolítica, o fato é que vemos instalar-se nas últimas décadas um novo modo de relação entre o capital e a subjetividade” (PELBART, 2002, p.34).

Para melhor entender essa abordagem, tudo ocorreu em processo, que passou de uma sociedade onde os corpos eram disciplinados para a atual, onde os corpos são controlados. O Estado intervinha por recurso do saber e disciplina como um mecanismo de produção e adaptação às normas e de governo do sujeito e do social.

Então, compreende-se os saberes disciplinares (Direito, Medicina) como mecanismos do biopoder, que têm poder sobre a vida, atuando em sua modelização. O poder disciplinar, invenção da sociedade burguesa, interferiu diretamente para a consolidação do capitalismo industrial, pois se aplica na vigilância e domesticação dos corpos, no confinamento num espaço, como forma de obtenção de saberes sobre a vida e com o intuito de uma maior produtividade. Há a constituição de um saber normalizador que se conecta ao capitalismo, em que tais corpos são examinados, investigados: o corpo é tomado como uma máquina. A política passa a disciplinar a vida. Foi nesse momento que houve o surgimento automático dos aparelhos de confinamento, tais como: prisões, asilos, manicômios, espaços totais em que se pode vigiar e governar diretamente as condutas.

Surge, na sequência, devido à chegada de novas tecnologias, outra mecânica de poder que não se dá mais no espaço da instituição fechada, mas sim no campo aberto, não mais no registro do corpo, mas no controle populacional. Ocorre a transição da disciplina para a biopolítica.

Mas o que Foucault também sabia era da brevidade deste modelo: ele sucedia às sociedades de soberania cujo objetivo e funções eram completamente diferentes (açambarcar, mais do que organizar a produção, decidir sobre a morte mais do que gerir a vida); a transição foi feita progressivamente, e Napoleão parece ter operado a grande conversão de uma sociedade à outra. Mas as disciplinas, por sua vez, também conheceriam uma crise, em favor de novas forças que se instalavam e que se precipitavam depois da Segunda Guerra Mundial: sociedades disciplinares é o que já não éramos mais, o que deixávamos de ser (DELEUZE, 1992, p. 219-220).

Na sequência, dando prosseguimento ao seu trabalho, Gilles Deleuze criou a noção de sociedades de controle e Maurizio Lazzarato (2006), unindo os pensamentos de Foucault e Deleuze, trouxe o conceito de noopolítica, ou seja, o controle agora ocorre no pensamento. Políticas da vida e políticas do pensamento; dessa forma, a estratégia está em controlar o pensamento (captura).

A disciplina configurou-se pela constituição de um corpo domesticado mediante a organização do espaço e do tempo no interior das instituições. A biopolítica tem por foco o acompanhamento de toda a população, modulada por mecanismos de regulação perante uma prática de governo e norteadas pela formação de um conjunto de saberes estatísticos e demográficos. A disciplina possui como alvo as questões pertinentes ao corpo, enquanto a biopolítica está voltada à regulação da vida e da população a partir de normas, de criar padrões. Nas palavras de Lazzarato:

Uma moldagem de corpos, assegurada pelas disciplinas (prisões, escolas, fábricas, etc.); à gestão da vida, organizada pelo biopoder (Welfare State, políticas de saúde etc.): à modulação da memória dos poderes virtuais regulada pela noo-política (hertziana, audiovisual, redes telemáticas e constituição da opinião pública, percepção e inteligência coletiva). Sociologicamente, teríamos essa sequência: classe trabalhadora (como modalidade de encierro), a população e o público (LAZZARATO, 2006, p.100).³⁷

37 “Un moldeado de cuerpos, asegurado por las disciplinas (prisiones, escuelas, fábricas, etc); a la gestión de la vida, organizado por el biopoder (Estado de Bienestar, políticas de salud etc.); a la modulación de la memoria de las potencias virtuales regulada por la noo-política (redes hertzianas, audiovisuales, telemáticas y constitución de la opinión pública, de la percepción y de la inteligencia colectiva). Sociológicamente tendríamos esta secuencia: clase obrera (como una modalidad de encierro), la población y los públicos” (Lazzarato, 2006, p. 100-101).

A biopolítica busca traçar o que é normal e anormal, tendo em vista uma regulamentação dos processos da vida (como natalidade, mortalidade, longevidade, etc.). Os dispositivos de controle são alterados para a seguridade social, saúde pública e controles de criminalidade. A estratégia é um controle da espécie populacional, enfim uma biopolítica.

Em Foucault, o conceito de biopolítica recebeu nomes como mecanismos de segurança e gestão governamental. Cabe observar elementos da filosofia de Deleuze e Guattari que desenvolvem essa passagem, da biopolítica para a noopolítica, todavia, ao contrário de Lazzarato que se pautou dos ensinamentos foucaultianos, a proposta é mesclar os conceitos deleuze-guattarianos às questões políticas e de pensamento.

1.2 A ARTICULAÇÃO DO APARELHO DE CAPTURA

O aparelho de captura é mencionado, por Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs* (1997), nesta obra os autores apresentam o movimento desta captura; destacando que o aparelho de captura luta contra os fluxos da máquina de guerra. O Estado como aparelho de captura tem uma potência de apropriação, não no sentido de capturar somente os fluxos e sim de capturar a máquina de guerra, interferindo em seus dispositivos; já as máquinas de guerra possuem uma potência de metamorfose, que as faz, após a captura, criar resistências. Toda potência é uma forma de desterritorialização (1997, p.129).

Como exemplo do desempenho da aparelhagem de Estado e dessa estrutura de captura, Lazzarato, em seu livro *Signos, Máquinas e Subjetividades* (2014) elucida bem a relação Estado/axiomas/capital/sistema de signos, projetado pelas semióticas do marketing, publicidade, consumo, televisão e internet. O acesso a essas semióticas comuns é incentivado, pois seria a forma de criar processos de subjetivação.

Existe um controle por semióticas, sendo que afetam com seus enunciados, representações sem que haja a consciência e a compreensão disto por parte da população, ou seja, “desempenham um papel estratégico na construção desse mundo comum, algo que nas sociedades disciplinares não existiu, ou existiu de maneira diferente” (LAZZARATO, 2014, p. 126). Essa forma de atuação estatal corrobora com o pensamento deleuze-guattariana sobre a aparelhagem estatal e as formas de controle e codificação. Dessa forma, há uma luta de controle: de um lado há o Estado e a economia que estratificam e criam mecanismos de subjetivação e de outro, a resistência da máquina de guerra que escapa dos axiomas ao vivenciar a nomadização.

Nesse passo, já em Deleuze e Guattari, pode-se observar a divisão quanto às questões políticas da seguinte forma: imagem do pensamento, desde os primeiras publicações de Deleuze onde deixa clara a distinção em relação ao pensamento dogmático; axiomática do capital, já tratada por ambos os autores em *O Anti-Édipo*, onde apresentam a semiótica de influências advindas do capital como meio de disciplina; aparelho de captura, mais trabalhada em *Mil Platôs*, retratam a oposição da máquina de guerra perante o aparelho de captura e, por fim, sociedade de controle, onde ao conectar todos os conceitos, a busca está no aprisionamento do pensamento.

Essa concatenação de pensamentos é importante para organizar no que as migrações estão envolvidas, qual o papel do Estado nisso. De que forma ele controlaria migrações e indivíduos e seus pensamentos. Frisa-se que as migrações podem criar meios de resistência aos axiomas, à captura, à subjetivação, criando formas de ruptura e modos de vida diversificados.

Com o aparelho de captura, o pensamento ficaria condicionado a funcionar por reconhecimento de imagens já instituídas, estratificadas. São os pensamentos por massificação e não por uma forma singular de pensar, sendo uma imagem dogmática, ortodoxa ou moral.

A grande crise ocorre, pois essa forma de pensar estratifica o pensamento, congelando-o, como se fosse uma verdadeira trava ou uma cegueira. O pensamento, para Deleuze e Guattari, deve ser fluídico em movimento de propagação advindo do caos próprio de cada um. Um processo, que a princípio, não deve ser codificado por imagens de representação. Entretanto, tal pensar caótico e disruptivo encontra-se normatizado pelas imagens de pensamento estratificadas, constituindo-se uma captura de um pensamento autônomo e nômade.

Portanto, a partida para compreender a noopolítica vem dessa diferenciação de formas de pensar e da resistência à captura do pensamento.

A axiomática do capital foi trabalhada por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo - Capitalismo e Esquizofrenia*, por uma análise dos processos capitalistas, que não operam apenas nos âmbitos econômico e político, mas também na produção subjetiva e modulação do pensamento, através da axiomática do capital.

Deleuze e Guattari apresentam uma diferença na forma de operação entre o capitalismo e as instituições sociais. As instituições sociais operam por codificação, imposição de normas de comportamento, já o capitalismo utiliza de uma axiomática que substitui o código. A axiomática do capital opera a partir da lógica da atuação do capitalismo, que consiste na incitação à produtividade, competitividade, livre iniciativa e atualização da lógica privada e do acúmulo. Atua por um tipo de manobra e não por códigos ou significantes. “O que importa no capitalismo é controlar os dispositivos semióticos a-significantes (econômicos, científicos,

técnicos, contábeis, do mercado de ações, etc.) através dos quais ele busca despolitizar e despersonificar as relações de poder” (LAZZARATO, 2014, p.41).

Em seguida, ocorre a articulação da captura, pois a axiomática do capital não irá modular somente a economia e sociedade, ela alcançará os processos de pensar de forma a não permitir a fluidez do pensamento, que é capturada e axiomatizada em um controle sutil.

Essa lógica de captura irá interferir diretamente nas migrações e na forma como ocorrem. Existe toda uma estrutura que conecta Estado e axiomática do capital de forma a controlar o pensamento, atingindo tanto os sedentários quanto os migrantes; sendo que a globalização serve como meio de auxílio a essa estrutura de captura. Todas as questões de aceitação ou resistência ocorrem no pensamento, interferindo na forma como as pessoas enxergam a alteridade, o diferente e a cultura.

Em *Diferença, Diversidade e Subjetividade Nômade*, Rosi Braidotti, filósofa italiana, apresenta suas considerações, sobre globalização e as relações de poder geopolíticas. Considera que a esquizofrenia rizomática do mundo traz um paradoxo, ocorrência de tendências contraditórias. Por um lado, a globalização dos processos econômicos e culturais, produziu um conformismo no consumo, estilos de vida e telecomunicações. Por outro lado, o que foi a fragmentação desses processos, com o surgimento do regional, local, étnico, cultural e outras diferenças não apenas entre os blocos políticos, mas dentro deles. “A economia transnacional afeta nossa vida diária no Ocidente, em níveis macro e micro e produz contradições intermináveis” (BRAIDOTTI, 2002. p.1). Complementando:

Assim, o fluxo de capital não retido pelas coerções territoriais tem transformado o ciberespaço em um espaço social altamente disputado, mais do que um lugar, ciberespaço é um conjunto de relações sociais mediadas por fluxos tecnológicos de informação. O dinheiro circula no ciberespaço e ocasionalmente se materializa como verdadeiras moedas e notas, tendo aparecido primeiro em uma tela de computador, como dados digitais. Assim, a pós-modernidade é intimamente relacionada com a eletrônica, a qual apresenta alguns aspectos problemáticos: em primeiro lugar, é desigualmente distribuída através do mundo, em termos de acesso e participação. [...] em segundo, a pós-modernidade tecnológica congela o tempo e desloca o sujeito, levando em conta relações interpessoais adiadas ou virtuais [...]. O problema é: nós já vivemos dessa forma, mas nós não podemos representá-lo para nós mesmos, de maneira criativa.

Esse relato de Braidotti coaduna com o pensamento de Lazzarato, quanto à operação do capitalismo por uma axiomática que substitui o código. Todavia, adaptando o contexto às migrações, relação entre as diferenças e ocupação do mundo e a interferência do capital e seus

axiomas nessa problemática. Traz como saída, de igual modo, a manutenção e resistência das individualizações do pensamento, ou seja:

Esquizofrenia é a única imagem que podemos propor, que vejo como sinal da nossa pobreza imaginativa. [...] penso que – de uma perspectiva europeia, um dos efeitos significantes da pós-modernidade é o fenômeno da transculturalidade, ou o advento de um contexto pluri-étnico ou multicultural. A migração mundial – um grande movimento populacional da periferia para o centro – tem desafiado a dita homogeneidade cultural das nações-Estado europeias. Este novo contexto histórico requer que nós façamos a transferência dos debates políticos das diferenças entre culturas para diferenças dentro da mesma cultura (BRAIDOTTI, 2002, p.6).

Braidotti relaciona a questão europeia com o deslocamento do poder geopolítico e confirma a teoria de declínio do sistema logocêntrico³⁸. Contrasta o pensamento de Deleuze e Derrida sobre o fim da hegemonia ocidental na Europa com o discurso de declínio do Ocidente. Sob a ótica de uma “Fortaleza-Europa” retrata a tendência reativa a um sentido soberano da União, alerta sobre o perigo de recolocar o eurocentrismo inicial em um novo “europeísmo”. Talvez a crença em uma Europa etnicamente pura.

A questão da pureza étnica é crucial e obviamente, o germe do euro-fascismo. “A ‘Fortaleza Europa’ é um problema, não apenas para os muitos que ficam trancados do lado de fora, mas também para aqueles que ficam trancados do lado de dentro” (BRAIDOTTI, 2002, p.7). Por fim, elucida:

Minha própria estratégia, nesta consideração, é afirmar a identidade europeia como um espaço de contradições históricas e enfatizar a necessidade política de desenvolver resistência crítica às identidades hegemônicas de toda espécie. Minha própria escolha de re-trabalhar o ser branco na era da pós-modernidade é primeiramente situá-lo, desnaturalizá-lo e personificá-lo e fixá-lo. Em segundo lugar, ‘nomadizá-la’ ou desestabilizá-la para desfazer seu caráter hegemônico. Ser um sujeito nômade europeu significa estar em trânsito, mas suficientemente ancorado em uma posição histórica, para aceitar responsabilidade por isso. Esta definição do europeu transnacional é um tanto ‘sem-teto’, é um desenvolvimento distinto para reivindicar-se qualquer tipo específico de europeu (italiano, irlandês, etc.). Mas então novamente, é uma pessoa branca ítalo-australiana, franco-alemã, pós-estruturalista falando (BRAIDOTTI, 2002, p.9).

A importância desses questionamentos está ligada ao debate cultural e à chegada massiva à Europa de imigrantes das mais diversas partes. Pois, esta chegada de imigrantes retoma a questão sobre a alteridade. E, em termos filosóficos, ao falar de alteridade, cabe a

38 Tendência da cultura ocidental se dar por universal, um racionalismo que assim se pretende.

reflexão sobre as questões nômades de resistência ao Estado, quando essas migrações deixariam de ser somente migrações e passariam a ser nomadizações?

Assim, é possível justapor o conceito deleuzo-guattariano de *rizoma* com seu oposto – arborescência - campo liso e campo estriado -, onde há a ilusão da criação de fronteiras políticas, que se estruturam na tentativa constante de controlar fluxos e linhas.

Já Lazzarato destaca que hoje há uma crise do capitalismo e de sua forma de subjetivação. Para ele, o capitalismo está em crise pois não consegue uma correspondência entre fluxos de subjetividade e os fluxos econômicos. Vive-se uma ruptura desses fluxos

Para Maurizio Lazzarato (2014, p.185):

O essencial da ‘crise atual’ está na incapacidade das forças capitalistas em articular a dimensão discursiva e existencial; na impossibilidade de agenciar conjuntos de fluxos econômicos, sociais, tecnológicos e a dimensão virtual e incorporal da produção da subjetividade, territórios existenciais e universos de valores. Se a produção de subjetividade não se articula a um campo social, a uma produção, a uma política, a uma língua e assim por diante, teremos, como acontece atualmente, uma patologia da subjetividade (racista, xenófoba, individualista, voltada para seus próprios interesses etc.).

O problema político mundial, por parte da resistência, reside na dificuldade de articular processos, técnicas sociais e econômicas para suportar os fluxos e os processos de subjetivação. Lazzarato apresenta uma crítica aos processos de subjetivação impostos pelo capital, pois, no capitalismo a produção de subjetividade opera de duas maneiras – servidão social e sujeição maquínica (2014, p.33). Termos que ele emprestou de Deleuze e Guattari para abordar a temática. Complementa ainda, que na década de 80, tanto Foucault, como Guattari trouxeram respostas às relações de poder e de saber, no caso, Foucault com a relação consigo mesmo e Guattari com autoposicionamento e afirmação existencial (LAZZARATO, 2014, p.18). Para Guattari, o traço comum entre os diferentes processos de singularização³⁹ é um devir diferencial que recusa a subjetivação capitalística (GUATTARI; ROLNIK, 2000, p. 47).

Retomando os conceitos, em Deleuze e Guattari, a ideia da *árvore* - uma imagem congelada, estrutura-árvore a qual funciona de forma oposta a do *rizoma*, sendo então, o que não está subterrâneo. “A árvore ou a raiz inspiram uma triste imagem do pensamento que não para de imitar o múltiplo a partir de uma unidade superior de centro ou de segmento”

³⁹ “Entende-se como processos de singularização, as formas de alcance dos devires singulares, ou seja, todas as maneiras de existir de modo autêntico que se chocam contra o muro da subjetividade capitalística. Ora os devires são absorvidos por esse muro” (GUATTARI; ROLNIK, 2000, p.50). Assim, o processo de *individuação* de Deleuze, o *cuidado de si* de Foucault e o *autoposicionamento e afirmação existencial* de Guattari funcionam como barreiras à subjetivação capitalística, ou em outros termos, um funcionamento da máquina de guerra de resistência.

(DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.26). O mundo atual, então, vive embates como: *árvore versus rizoma, Estado versus minorias, fundamentos versus fluxos, Aparelho de Estado versus Máquinas de Guerra*.

Retomando as considerações de Lazzarato, o capitalismo também não soube articular a relação entre os fluxos econômicos, sociais e tecnológicos e os devires de subjetividade, que são emergentes, porque para ele nem a figura do empresário, nem a do assalariado despertariam a vontade de revolução ou expansão (2014, p.185). Isso se deve, segundo o autor, a uma crise da subjetividade.

O capitalismo ‘lança modelos (subjetivos) do mesmo modo como a indústria automobilística lança uma nova linha de carro’. Portanto, o projeto central da política do capitalismo consiste na articulação de fluxos econômicos, tecnológicos e sociais com a produção de subjetividade de tal maneira que a economia se mostre idêntica à ‘economia subjetiva’ [...] devemos começar pelo reconhecimento de que o neoliberalismo falhou em articular a relação entre essas duas coisas. Hoje a fraqueza do capitalismo reside na produção de subjetividade [...] é impossível separar processos econômicos, políticos e sociais dos processos de subjetivação que ocorrem em seu interior (LAZZARATO, 2014, p.14).

Diante desta lógica de ação do Ocidente, o capitalismo funciona em desterritorialização relativa, estendendo seus focos de imanência. Deleuze e Guattari defendem ser uma forma de retomada grega como “imperialismo democrático, a democracia colonizadora”, “o liame da filosofia moderna com o capitalismo é, pois, do mesmo gênero que o da filosofia antiga com a Grécia: a conexão de um plano de imanência absoluto com um meio social relativo que procede também por imanência” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.128). Sobre o sistema político mundial, complementam:

O sistema político moderno é um todo global, unificado, unificante, mas porque implica um conjunto de subsistemas justapostos, imbricados, ordenados, de modo que a análise das decisões revela toda espécie de compartilhamentos e de processos parciais que não se prolongam uns nos outros sem defasagens ou deslocamentos. *A tecnologia procede por divisão do trabalho segmentário* (inclusive na divisão internacional do trabalho). A burocracia só existe através de suas repartições e só funciona através de seus ‘deslocamentos de meta’ e os ‘desfuncionamentos’ correspondentes. A hierarquia não é somente piramidal: o escritório do chefe está tanto no fundo do corredor quanto no alto da torre. *Em suma, tem-se a impressão de que a vida moderna não destituiu as segmentaridades, mas que ao contrário a endureceu singularmente* (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.85, grifo nosso).

Sendo assim, o Estado Moderno, com sua democracia e “nova sociedade de irmãos” na mesma ordem que a antiga sociedade de amigos grega, advém da atuação do capitalismo em

desterritorializar e reterritorializar sobre os Estados. “O capitalismo reativa o mundo grego sobre estas bases econômicas, políticas e sociais. É a nova Atenas” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.128). E como a sociedade de amigos deve se proteger, criam formas de codificação e subjetivação a fim de garantir uma hegemonia e não deixar o *rizoma* – *tudo o que sai do controle do Estado* - expandir-se, mesmo tendo a consciência que não pode freá-lo. São como Estados-Fortaleza, uma macropolítica controlando as micropolíticas e as segmentaridades.

Deleuze deixa claro que as pessoas são feitas de linhas, com naturezas bem diversas. Uma seria mais “primitiva” e dura; outra mais “moderna” e flexível. A primeira que compõe os indivíduos é a dura, *molar* (família, profissão, trabalho, escola, exército), na qual as pessoas vão alternando-se entre os segmentos bem determinados. Já a segunda, que ele também nomeia, de *moleculares*, são as que atravessam as sociedades, os grupos e os indivíduos. “Elas traçam pequenas modificações, fazem desvios, delineiam quedas e impulsos: não são, entretanto, menos precisas [...] Um limiar é ultrapassado, e não coincide, necessariamente, com um segmento das linhas mais visíveis” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.145).

Por essas linhas que os devires, fluxos passam sem coincidir com a história. Acontecem em determinado momento histórico, um determinado segmento mais segmentado e rígido. Em suma, “sob o modo duro, a segmentaridade binária vale por si mesma e depende de grandes máquinas de binarização direta, enquanto que sob o outro modo as binaridades resultam de ‘multiplicidades com n dimensões’” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.89).

Primeiramente, ele apresenta a dicotomia; *máquinas binárias*, dependente da relação entre os segmentos. Sendo estes: classes sociais, homem/mulher, criança/adulto, branco/negro, público/privado. São máquinas complexas que se chocam umas nas outras, podendo até gerar um terceiro viés dos dois já dados, de forma diacrônica. Em seguida estes segmentos trazem *dispositivos de poder*, que especificam código e território e a função do Estado é a de sobrecodificar uma sociedade. Para tanto, faz uso de uma máquina abstrata de sobrecodificação, cuja função consiste em organizar os enunciados dominantes, a ordem social, idiomas e saberes, ações e sentimentos e, principalmente, assegurar a homogeneização dos diferentes segmentos. Poderia, a título de exemplo, mencionar a informática como uma máquina abstrata, sendo “‘saberes’ que fazem ofertas de serviço ao Estado, propondo-se a sua efetuação”. Tem-se o aparelho de Estado que efetua a máquina abstrata a fim de sobrecodificar e regular as relações e serviços que o dispositivo de poder codifica (DELEUZE; PARNET, 1998, p.151).

A máquina de guerra, portanto, é atravessada por duas segmentaridades, uma molar e uma molecular; o que faz com que tudo o que é político funcione em macropolítica e micropolítica. Independente da organização molar, o mundo dispõe de micropceptos

inconscientes, afecções inconscientes, uma micropolítica de percepção. Como exemplo, a noção de massa x classe. Classe possui um ação molar, segmentando participantes da estrutura binária. Já massa é uma noção molécula, pois funciona por afecção, percepção. As classes são as cristalizações das massas. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.91). Os desempenhos moleculares são aqueles que subvertem a grande organização mundial, “como se uma linha de fuga, mesmo que começando por um minúsculo riacho, sempre corresse entre os segmentos, escapando de sua centralização, furtando-se à sua totalização. Os profundos movimentos que agitam uma sociedade se apresentam assim” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.94). Sobre essa sistemática de sociedades que se definem por suas linhas de fuga, complementa Deleuze:

Seja o exemplo da Europa hoje: os políticos ocidentais tiveram muito trabalho para construí-la, os tecnocratas para uniformizar regimes e regulamentos. Mas a surpresa pode vir por parte das explosões entre os jovens, as mulheres, em função da simples ampliação dos limites (isto não é ‘tecnocratizável’); por outro lado, é engraçado pensar que esta Europa já está completamente ultrapassada antes mesmo de ter começado, ultrapassada pelos movimentos que vem do leste. São linhas de fuga sérias (DELEUZE, 1992, p. 212).

Pois bem, observa-se na globalização, após as diversas migrações motivadas por variados fatores que, hoje, alguns Estados passam a estruturar-se com fronteiras mais rígidas, vide exemplo dos Estados Unidos; ou ainda, não tanto fecharem-se, mas cooperar em blocos – sociedade de amigos cada vez mais fechada -, como a exemplo da União Europeia. E se não bastasse a criação de fronteiras molares cada vez mais destacadas, existe o perigo de desconstrução de império.

A Europa possui uma estruturação em modelo *Árvore*, característico de sua história, além de se adaptar às modificações ocasionadas pelas linhas moleculares e perseverar como referência de padrão majoritário. É notória, assim, a síndrome “Fortaleza” que abraça estes Estados. Vem à tona a questão da pureza cultural, racial, de idioma, a manutenção de território. Os Estados-Fortaleza vivem o dilema da manutenção de um padrão, tanto os indivíduos do lado de dentro como do lado de fora são atingidos pelas codificações geradas. Desfrutam da dominação capitalista que é benéfica a estes Estados, no entanto, suas fronteiras são constantemente fortificadas, cria-se a *cultura do medo*. Deleuze já advertia:

Falam-nos do futuro da Europa, e da necessidade de estabelecer o acordo entre os bancos, as seguradoras, os mercados internos, as empresas, as polícias, *consenso, consenso*, mas e o devir das pessoas? Será que a Europa nos prepara estranhos devires, tais como novos 68? O que as pessoas se tornarão? É a questão cheia de surpresas, que não é a do futuro, mas é a do atual e do intempestivo. Os palestinos são o intempestivo do Oriente Médio, que levam

ao seu mais alto ponto a questão do território. Nos Estados de não-direito o que conta é a natureza dos processos de libertação, forçosamente nomádicos. Nos Estados de direito não são os direitos adquiridos e codificados que contam, mas tudo aquilo que atualmente constitui um problema para o direito, tudo o que leva as conquistas a correrem o risco permanente de serem novamente questionadas (DELEUZE, 1992, p.191).

Em contrapartida, ainda em relação aos Estados que possuem a hegemonia capitalista no mundo, os Estados Unidos aparentam estruturar-se cada vez mais em fronteiras, no entanto, interferindo nas codificações de outros territórios. Estados Unidos e União Europeia possuem atividade concomitante, mas diferente. Aquele vive uma pós-colonização, uma nova estrutura imperial, já a Europa, advém de uma tradição histórica mais antiga e sente mais as “dores” de uma mudança organizacional iminente. A dificuldade de lidar com a crise capitalista que desestrutura as subjetivações, com o número de imigrações, a oscilação cultural, idiomática e de custos ocasiona tormentas ao dinamismo molar europeu.

2 GLOBALIZAÇÃO E OS FLUXOS DO CAPITALISMO

“Deixando agora de lado se deveríamos ou não nos envergonhar de ser a espécie a que pertencemos aquilo que é, ao menos envergonhemo-nos das nossas apatias, das nossas indiferenças, das nossas cumplicidades tácitas ou abertas, das nossas penosas cobardias disfarçadas de neutralidade. Já que os poderes do mundo se mostram tão empenhados em globalizar-nos, globalizemo-nos nós por nossa conta.”

José Saramago

2.1 AXIOMAS E MAQUINIZAÇÃO

O mundo político atual, estruturado pela globalização, possui a capacidade de interferir e afetar de maneira global e homogênea. Ele divide, liberta e aprisiona, tornando a mobilidade das pessoas dependente da permissão dos poderes, sendo controlada, devendo sempre ser justificada. É importante considerar o quadro do mundo moderno e perceber de que forma afeta as migrações.

Para Deleuze e Guattari, não há como desvencilhar uma análise filosófica-política do capitalismo e seu desenvolvimento atual no mundo. Para eles, o capitalismo é um sistema imanente que não para de expandir seus limites e vem ao encontro dos interesses da globalização. Nesse sentido, continuando a explanação sobre o desejo, em *O Anti-Édipo* (2010), Deleuze, junto a Guattari, afirmam: “Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer

metáfora: máquinas de máquinas, com acoplamento, suas conexões” (2010, p. 11). Assim, os indivíduos funcionam como máquinas desejantes, como um processo de produção. O desejo proporciona acoplamentos de fluxos contínuos, pois o desejo flui. “Cada máquina-órgão interpreta o mundo segundo seu próprio fluxo, segundo a energia que flui dela: o olho interpreta tudo em termos de ver” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 16).

Em determinado momento da história, a estrutura estatal, já organizada, impôs à sociedade primitiva o modelo de trabalho, passando a estriar espaço e tempo. Ou seja, para os primitivos – os quais seguiam uma relação espaço-tempo liso – só existia a ação livre (diferentemente do trabalho), foi a estrutura estatal, advinda subsequentemente, que se apropriou da força do primitivo em um modelo de desempenho bem traçado, de modo a organizar trabalho e estrutura de tempo. Corpos serão fixados e não mais livres. Dessa forma, o movimento capitalista apoderou-se dessa produção, “mas é verdade que as máquinas sociais pré-capitalistas são inerentes ao desejo num sentido muito preciso: elas o codificam, codificam os fluxos do desejo. Codificar o desejo – e o medo, a angústia dos fluxos descodificados - é o próprio *socius*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 185).

Sim, nós damos à máquina uma grande extensão: em relação com fluxos. Definimos a máquina como qualquer sistema de cortes de fluxos. Assim, tanto falamos de máquina técnica, no sentido usual da palavra, como de máquina social, ou de máquina desejante. [...] por outro lado, máquina não se reduz ao mecanismo. O mecanismo designa certos procedimentos de certas máquinas; ou então uma certa organização de um organismo. Mas o maquinismo é uma coisa completamente diferente: é, mais uma vez, qualquer sistema de corte de fluxo que supera simultaneamente o mecanismo da técnica e a organização do organismo, quer seja na natureza, na sociedade ou no homem. Máquina desejante, por exemplo, é um sistema não orgânico do corpo, e é neste sentido que falamos de máquina molecular ou de micromáquinas (DELEUZE, 2006, p. 281).

Dessa forma, o Estado, para Deleuze e Guattari, passa a funcionar por axiomas de codificação e cria, para tanto, meio de contenção de fluxos descodificados que escapam a ele. Busca-se assim, axiomatizar fluxos a fim de que estes não agridam ou ameacem a estrutura montada. Nessa hora, surge o capitalismo, o qual se apropriou do fluxo de trabalhadores livres oriundos da Idade Média e do capital apto a comprar esta força de trabalho, criando a sociedade capitalística. Assim, nessa sociedade criada, toda a sua engrenagem gira em torno de uma axiomática geral de fluxos descodificados, ou seja, é preciso reterritorializar qualquer fluxo que ameace a existência do capitalismo.

A própria existência do capitalismo seria um modelo de realização para o Estado moderno, ao contrário do despótico arcaico. Sendo que, por um sistema de axiomatização

atrelados ao capitalismo, o Estado Moderno captura os fluxos de desejo, “os axiomas do capitalismo não são evidentemente proposições teóricas, nem fórmulas ideológicas, mas enunciados operatórios que constituem a forma semiológica do Capital e que entram como partes componentes nos agenciamentos de produção, de circulação e de consumo” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.163).

À vista disso, o Estado-Nação irá criar axiomas para segurar os indivíduos na engrenagem capitalista. Qualquer movimento que ameace a acumulação do capital seria axiomatizado para garantir a vida ativa do capitalismo. Mesmo, em virtude de uma polimorfagia do Estado, todos estariam subordinados ao mercado capitalista, ou melhor, a um *capitalismo mundial integrado*, segundo Deleuze e Guattari.

Sobre a ideia de axiomas, para Deleuze, em concordância com Guattari:

Os axiomas são enunciados primeiros, que não derivam de um outro ou não dependem de um outro. Nesse sentido, um fluxo pode constituir o objeto de um ou vários axiomas (sendo que o conjunto dos axiomas constitui a conjugação dos fluxos); [...]. Há no capitalismo uma tendência de adicionar perpetuamente axiomas (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.163).

Entretanto, há diferenças entre um Estado social democrata e um Estado totalitário. Em um Estado social democrata há uma tendência de absorção de axiomas criados. Tudo o que é criado é reabsorvido pelo Estado, axiomatizado e adaptado às minorias. Agora, em uma forma totalitária aconteceria uma diminuição dos axiomas, diminuindo direitos e privilegiando um mercado externo em detrimento de um mercado interno. E, considerando que o capitalismo lida a todo o momento com sua própria morte, ou seja, a ausência de lucro, cabe à dinâmica do capitalismo alterar as formas de governo entre os Estados-nação. Por conseguinte, o Estado de hoje está a serviço do capitalismo e seus axiomas, independente da forma de governo.

Retomando o pensamento de Lazzarato (2014, p.17), no capitalismo, a produção de subjetividade opera de duas maneiras, que Deleuze e Guattari nomeiam de *sujeição social e servidão maquínica*. Na primeira, atribui uma identidade (sexo, corpo, profissão, nacionalidade) e desde a divisão internacional do trabalho esse corte foi preciso. Já a servidão maquínica “desmantela o sujeito individuado, sua consciência e suas representações”. Essa servidão e sujeição estão interconectadas com a globalização, sendo que é possível observar os axiomas, retirando-os e recriando-os, para resistir contra a produção de subjetividade capitalística. Para resistir, é necessária a produção novas formas de expressão, que se daria em campo liso pelo nomadismo. Cumpre examinar, nesse passo, a questão do desejo e da produção de subjetividade capitalista diante de uma sujeição social. Essa produção de subjetividade

concerne ao desejo, agenciamentos de poder conduzem ao desejo, ou seja, o desejo só existe maquinado, agenciado.

Deleuze e Guattari retratam conceitos como *máquinas desejanter e máquinas de guerra*. A máquina de guerra, como já comentado, é a máquina nômade, funcionando entre o desejo e os fluxos em campo liso, como resistência contra os axiomas estatais. No entanto, há máquinas desejanter, segundo Deleuze Guattari, ou melhor, de forma real acopladas umas às outras por conexão, em troca de fluxos e o corpo é uma usina de produção. O corpo está dentro de uma outra máquina social, tudo no corpo funciona por acoplamentos e trocas, cada célula, órgão e função do corpo. “Não há máquinas desejanter que existam fora das máquinas sociais que elas formam em grande escala, nem máquinas sociais sem as desejanter que as povoam em pequena escala” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 451).

As máquinas desejanter vivem a natureza como processo de produção, os fluxos do desejo de produção passam pelas máquinas, elas são as engrenagens. Essa produção advém do inconsciente que produz, como uma fábrica. O inconsciente não é um palco de representação teatral e sim, uma usina produtiva do novo. “O que define precisamente as máquinas desejanter é o seu poder de conexão até ao infinito, em todos os sentidos e em todas as direções. É por isso mesmo que elas são máquinas, atravessando e dominando várias estruturas simultaneamente” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 51).

Ocorre assim, o tempo todo, uma batalha entre o inconsciente desejanter, o qual precisa dos fluxos para criação e o Estado, que aprisiona esses fluxos para axiomatizá-los, enquadrá-los, esmagando a usina criativa. Todos os momentos da história ocorreram movimentos de fuga, reais e do inconsciente e esse movimento pode, de igual forma, ocorrer com o migrante, a ponto de distinguir-se quando é uma fluência em campo estriado, em produção desejanter de vida. Por consequência, em uma sociedade tudo ocorre por meio de linhas de fugas que alastram o devir para dentro de um determinado campo social.

2.2 MIGRANTE NÔMADE: SEU ESPAÇO ENTRE OS FLUXOS DE DESEJO

Deleuze divide a sociedade em três linhas distintas, sendo uma *linha nômade*, uma *migrante* e a *última sedentária*. O *nômade*, fazendo uso de uma linha de fuga, conjuga os movimentos de desterritorialização tornando-se uma máquina mutante; o migrante, como uma linha que se desterritorializa e é compensada por chegar ao seu destino e se reterritorializar e, por último, a linha sedentária, como uma linha onde as reterritorializações se acumulam a fim de passar para uma máquina de sobrecodificação (DELEUZE; PARNET, 1998, p.159).

Deixa-se claro que, o termo linha de fuga não significa fugir da vida; fugir para a imaginação ou acomodar-se na arte, “fugir, porém, ao contrário, é produzir algo real, criar vida, encontrar uma arma” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 62). Linha de fuga é o termo utilizado por Deleuze para expressar o objetivo de criar meios alternativos de criação, de não aceitação, ou seja, de resistência; mediante fluxos que se desterritorializam e conjugam-se em outros, criando devires. Linhas de fuga não possuem território, são o que escapa. *Máquina de guerra* (junto ao espaço-liso) ou *nomadismo*, contrapondo-se ao sedentarismo imposto pelo Estado.

O conceito de *máquina-de-guerra*, como comentado anteriormente, não tem o objetivo bélico real, e sim, o de propagação no espaço liso, de produção de intensidade por intermédio de um *Corpo sem Órgãos*. Elucida melhor Zourabichvili:

Esse conceito comporta dois níveis de dificuldade, referentes ao conteúdo (a máquina de guerra é dita com insistência não ter a guerra como objeto) e ao estatuto (será um agenciamento histórico, universal, metafórico?). Tudo parte de uma meditação sobre a relação entre a guerra e o desejo, sobre a recorrência da imagem da guerra nos escritores arrastados em uma ‘linha de fuga’. Como sempre, Deleuze e Guattari recusam a qualificação de metáfora como procedente de um contra-senso (*D*, 169). O conceito de máquina de guerra responde à questão da ambigüidade da ‘linha de fuga’ (que consiste menos em fugir de uma situação do que em ‘fazê-la fugir’, em explorar as pontas de desterritorialização): sua capacidade de se converter em linha de abolição. Pois assim como seria muito simples tomar o amor pela morte ou a vertigem fascista como o oposto do desejo, seria simples demais julgar que o desejo não enfrenta outro perigo senão o de sua reterritorialização (2004, p.64).

Sendo assim, novas individuações surgiriam, rompendo-se com os processos de subjetivação capitalista, por essa composição. O que se espera é que a *máquina de guerra*, apesar de estar no espaço tempo estriado, relacione-se com espaço afetivo, com o espaço tempo liso, tal como afeta seu desejo. Esse processo ocorre com a atualização real/ virtual em acontecimento.

Nesse ínterim, poder-se-ia questionar se a máquina de guerra operaria como um partido “de esquerda”, existindo contra o capitalismo ou contra imperialismo do Estado capitalista. Todavia, de forma alguma este seria o pensamento de Deleuze e Guattari. Primeiramente, a intenção da máquina de guerra, do nomadismo em si, não é a de sucumbir o Estado, criar um novo Estado ou até mesmo, destruir o Estado. A questão do nomadismo está em coabitar o espaço físico estatal, “conviver” com o Estado e ao mesmo tempo criar mecanismos de “fuga” para que suas intensidades ou *Corpo sem Órgãos* não seja capturado. Deleuze na entrevista *O abecedário*, realizada por Claire Parnet, quando questionado sobre “ser de esquerda” expõe:

Vou lhe dizer. Acho que não existe governo de esquerda. Não se espantem com isso. O governo francês, que deveria ser de esquerda, não é um governo de esquerda. Não é que não existam diferenças nos governos. O que pode existir é um governo favorável a algumas exigências da esquerda. Mas não existe governo de esquerda, pois a esquerda não tem nada a ver com governo. [...] é uma questão de percepção (2001, p.31).

Por trata-se de uma questão de percepção, primeiramente, deve-se atentar ao contorno, ao que está ao redor, para depois olhar para o centro. Olhar o outro antes de si mesmo. A tendência dos Estados é primeiro dar atenção à maioria, o centro, no entanto, deveriam olhar as injustiças em primeiro plano, não por uma moral, mas por percepção. “Não é simplesmente achar que a natalidade deve ser reduzida, pois é uma maneira de preservar os privilégios europeus” (2001, p.31). Deleuze defende que o correto seria fazer arranjos e agenciamentos para que essa percepção mudasse, não por bondade, mas por pensar a diferença.

Considera ainda, que ser de esquerda é devir-minoria, pois tudo é questão de devir. “A esquerda nunca é maioria enquanto esquerda por uma razão muito simples: a maioria é algo que supõe – até quando se vota, não se trata apenas da maior quantidade que vota em favor de determinada coisa – a existência de um padrão” (DELEUZE, 2001, p.31).

O padrão majoritário é um padrão vazio, pois não há devir nele. Para Deleuze, não é a maioria que “muda o mundo” e sim, a minoria. Não a minoria em quantidade, mas em devir, detentora do devir. “Há todos os devires que são minoria. As mulheres não adquiriram o ser mulher por natureza. Elas têm um devir-mulher. [...]. As crianças também têm um devir-criança” (DELEUZE, 2001, p.32). Devir é sempre minoritário. Essa explicação serve como crítica à ideia de democracia pela maioria.

Nesse passo, voltando ao fora do nomadismo, Deleuze esclarece no seu texto *Pensamento Nômade*:

[...] nômade não é forçosamente alguém que se movimenta: existem viagens num mesmo lugar, viagens em intensidade, e mesmo historicamente os nômades não são aqueles que se mudam à maneira dos migrantes; ao contrário, são aqueles que não mudam, e põem-se a nomadizar para permanecerem no mesmo lugar, escapando dos códigos. Sabe-se bem que o problema revolucionário, hoje, é o de encontrar uma unidade das lutas pontuais sem recair na organização despótica e burocrática do partido ou do aparelho de Estado, uma unidade nômada em relação com o Fora, que não reproduzisse a unidade despótica interna. Eis talvez o que é mais profundo em Nietzsche [...]: ter feito do pensamento uma máquina de guerra, ter feito do pensamento uma potência nômade. E mesmo se a viagem for imóvel, mesmo se for feita num mesmo lugar, imperceptível, inesperada, subterrânea, devemos perguntar quais são nossos nômades de hoje, que são realmente nossos nietzscheanos? (DELEUZE, 2006, p.327-328).

A vida do nômade é *intermezzo*. Ele habita a máquina estatal, mas não pertence a ela, é na desterritorialização que ele se reterritorializa, ele é o “desterritorializado por excelência, é justamente porque a reterritorialização não se faz depois, como no migrante, nem em outra coisa, como no sedentário (com efeito, a relação do sedentário com a terra está mediatizada por outra coisa, regime de propriedade, aparelho de Estado...)” (DELEUZE; GATTARI, 1997, p. 53). A servidão maquínica produz operação, induz a máquina social e tecnológica e na sujeição, tem-se a produção de sentido, significações, interpretações, discurso e representações pela linguagem.

Observa-se que a desterritorialização advinda do capitalismo e da globalização opera sobre o desejo de forma não humana, e, sim, maquínica, portanto, faz do desejo não mais a expressão da subjetividade humana. Ele está maculado, provém do agenciamento de fluxos maquínicos e não humanos, de uma multiplicidade de máquinas técnicas e sociais. Sendo assim, há a necessidade de uma ruptura para recapturar o desejo humano e relacioná-lo a novos possíveis, à criação de novas potências, à emergência do que parece ser impossível dentro do quadro da dominação capitalista.

Nessa mesma ótica de criar uma resistência, lembra Lazzarato que Michel Foucault e Felix Guattari “seguiram caminhos diferentes para chegar à conclusão de que a produção de subjetividade e a constituição da ‘relação consigo mesmo’ eram as únicas questões políticas contemporâneas capazes de nos guiar para fora do impasse” (LAZZARATO, 2014, p.18). E continua:

Cada um à sua maneira, eles revelaram uma nova dimensão irreduzível às relações de poder e de saber. Tanto a ‘relação consigo mesmo’ (Foucault) quando o poder de autoposicionamento e afirmação existencial (Guattari) derivam – no duplo sentido de *ter origem e de desviar* – dessas relações. Embora a dimensão subjetiva derive dessas relações, ela não é dependente delas. Para Foucault, o ‘cuidado de si’ como ponto de partida de nossas vidas não significa perseguir o esplendor ideal de uma ‘vida bela’, mas, sim, investigar a sobreposição de uma ‘estética da existência’ com uma política que lhe corresponda (LAZZARATO, 2014, p.18)

Nota-se, assim, a produção de subjetividade capitalística ocorreria por meio de micro agenciamentos. Há a produção de rostos e codificações. Estes rostos passam a ter produção, nome, número de identificação e tendem, pelo uso de discursos, produzir enunciados. Os sujeitos de enunciação ligariam o desejo à falta, a serviço de um macropolítica vigente, a qual se sustentaria pela micro. Sobre subjetivação, objetivo da produção de subjetividade pelo viés capitalista, na visão de Deleuze e Guattari, é reduzir todos os fluxos a uma tábua rasa, por isso o surgimento de resistências consideráveis pelos de processos de singularização como o devir

que recusa a subjetivação capitalística; criam-se devires singulares, ou seja, com “função de autonomia”.

Para eles a maioria e a minoria não se distinguiriam pelo número, mas compreende um modelo não aceito. E, como não é um modelo, é um devir, um processo. Todos, em um aspecto ou em outro, estão em um devir minoritário que leva — caso trilhado — a caminhos desconhecidos.

Mas o poder da minoria vem daquilo que ela soube criar, e que entrará mais ou menos no modelo, sem dele depender. O povo é geralmente uma minoria criativa e que assim permanece mesmo quando atinge a maioria: as duas coisas podem coexistir porque não se dão no mesmo plano. O acontecimento continua a agir e a produzir efeitos, e nessa ótica cabem análises sobre as forças políticas que movem o capitalismo e a subjetividade do indivíduo perante esse quadro. E o desejo é o que lidera esse movimento, primeiramente “só se pode desejar em conjunto” (DELEUZE, 2001, p. 13). O desejo funciona objetivamente para determinado ponto, deseja-se tudo o que engloba o objeto, pois desejar é construir um agenciamento. “O desejo faz correr, flui, corta” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.16).

É o desejo que a máquina estatal atinge, engessando-o a fim de codificar e absorver. Desejar é o primeiro passo para criar linhas de fuga e nomadizar, a fim de construir agenciamentos. Deve-se, portanto, segundo Deleuze e Guattari, criar para si um *Corpo sem Órgãos* para assim, sua pulsão de vida atrair a produção desejante e apropriar-se dela como meio de resistência e afirmação da existência.

Por fim, Deleuze aponta a necessidade de criação e povo. “Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos [...]” (DELEUZE, 1992, p.218). Trata-se de criar alternativas de escape ao controle, criar espaços-tempo, capacidade de resistir aos poderes, através de novas trilhas cerebrais, pois é o cérebro o limite de um movimento entre o estar fora e dentro dessa maquinaria de controle.

3 RESISTÊNCIA E INTUIÇÃO SOBRE O MUNDO

“E o que é resistir? Criar é resistir [...]”

Gilles Deleuze

3.1 PROCESSO DE ATUALIZAÇÃO DO VIRTUAL E DA ATIVIDADE FABULADORA

Gilles Deleuze, em seu texto *A concepção da diferença em Bergson* (2006, p.47) afirma que a noção *diferença* vai ao encontro do bergsonismo, contribuindo para seu entendimento de como ocorre o método de sua extração. Nesse sentido, compreender como se dá a extração da diferença e a necessidade de distinção da natureza das coisas corrobora com a possibilidade de entendimento da fabulação como forma criadora e de ruptura de um sujeito impessoal.

Primeiramente, Deleuze deixa claro que somente ao determinar a diferença de natureza entre as coisas será possível apreende-las em seu ser, não as confundindo com as demais. Logo, o ser das coisas está em suas diferenças de natureza.

Esse é o ponto chave de intersecção entre a filosofia de Deleuze e de Bergson, sendo possível compreender e estender o pensamento até a função fabuladora. Além de ser essa a grande crítica de Bergson aos seus antecessores, pois não perceberam que não é possível negligenciar as diferenças de natureza.

Se a filosofia tem uma relação positiva e direta com as coisas, isso somente ocorre à medida que ela pretende apreender a coisa mesma a partir daquilo que tal coisa é, em sua diferença a respeito de tudo aquilo que não é ela, ou seja, em sua *diferença interna*. [...]. É nesse sentido que as diferenças de natureza são já a chave de tudo: é preciso partir delas, é preciso inicialmente reencontrá-las (DELEUZE, 2006, p. 47-48).

Nesse sentido, ao considerar a diferença interna como uma diferença de natureza, é possível considerar que ela existe; mas, para que se possa encontrá-la, Deleuze traz a ideia bergsoniana de *intuição*, pois, para ele, a intuição é o método de determinar as diferenças de natureza.

Deleuze esclarece ainda que a condição para que ocorra a intuição está relacionada aos encontros com os objetos, uma vez que a diferença de natureza entre duas coisas não é a diferença interna da própria coisa. São necessárias articulações do real para distinguir a diferença entre essas linhas. Percebe que todas as relações, entre sujeito e objeto, concretizam-se na análise do tempo mais do que a do espaço. E a *duração* como uma experiência no tempo, julga a intuição de forma metódica. “Portanto, se a intuição não é um simples gozo, nem um

presentimento, nem simplesmente um procedimento afetivo, nós devemos determinar primeiramente qual é o seu caráter metódico” (DELEUZE, 1999, p. 126).

É preciso fazer a distinção entre filosofia e ciência, cérebro e memória. Instaurar uma nova relação com as coisas, um outro conhecimento, diferentemente da proposição da ciência que conhece e infere sem aprofundar a coisa em si. Para Deleuze, Bergson “[...] nos mostra na ciência, e também na vida técnica, na inteligência, na linguagem cotidiana, na vida social e na necessidade prática, enfim, sobretudo no espaço, outras formas e relações que nos separam das coisas e de sua interioridade” (DELEUZE, 2006, p 34).

Fala, nesse passo, de percepção. Não se deve separar os sujeitos das coisas e é preciso compreender que tudo caminha em movimento. Essa percepção nos seres vivos irá trabalhar como um recorte. Não há separação, entre matéria e inteligência. Sendo assim, existem dois modos de imagem, as que se percebe e as do recorte que é mais interessante. A percepção das coisas é a ação do sujeito no mundo, cada ser vivente irá fazer esse recorte conforme sua essência. Pois, há dois mundos, um sensível e um inteligível, ambos em um mesmo plano – um movimento, dois sentidos. Dessa forma, considera-se que o impulso vital, ao agir sobre o mundo – paradigma da evolução – age também sobre a matéria a partir de dois métodos, quais sejam: instinto e inteligência.

Destarte, é compreensível que tanto o instinto quanto a inteligência estejam atrelados à máquina motora, não proporcionando conhecimento da vida de dentro, do espírito, do ser, do impulso criador. Nesse liame desenvolve o método da intuição. Intuição como conhecimento que o espírito tem sobre si quando em contato com a matéria, sendo que “organizou a própria intuição como um verdadeiro método, método para eliminar os falsos problemas, para propor os problemas com verdade, método que os propõe então em termos de *duração*” (Deleuze, 2006, p.33).

Isto posto, para que haja a intuição, é preciso que o espírito contemple o objeto ou esteja em reconhecimento atento das coisas e, ao contemplar um objeto, ocorre um estímulo da vida interior, a do espírito. Ao receber o estímulo, o ser vivo devolve-se para o mundo em forma de ação e criação. Este é o agir sobre o mundo.

A matéria é justamente, no ser, aquilo que prepara e acompanha o espaço, a inteligência e a ciência. É graças a isso que Bergson faz coisa totalmente distinta de uma psicologia, vez que, mais do que ser a simples inteligência um princípio psicológico da matéria e do espaço, *a própria matéria é um princípio ontológico da inteligência* (DELEUZE, 2006, p.35, grifo nosso).

Portanto, a percepção que os seres vivos têm é sempre uma espécie de recorte que já está no mundo material, ocorrendo em dois momentos distintos: o da percepção e o da seleção da imagem. Lembrando a definição pelo próprio Bergson: “Ela [a intuição] representa a atenção que o espírito presta em si mesmo, de sobejo, enquanto se fixa sobre a matéria, seu objeto. Essa atenção suplementar pode ser metodicamente cultivada e desenvolvida” (BERGSON, 2005, p.125). O movimento existe na matéria e o ser vivo recorta este movimento de acordo com o seu interesse e evolução, assim sendo, as percepções que os seres vivos têm já existem.

É por isso também que ele não recusa direito algum ao conhecimento científico, e nos diz que esse conhecimento não nos separa simplesmente das coisas e de sua verdadeira natureza, mas que apreende pelo menos uma das duas metades do ser, um dos dois lados do absoluto, um dos dois movimentos da natureza, aquele em que a natureza se distende e se põe ao interior de si [...]

A cada instante, o movimento já não é, mas isso porque, precisamente, ele não se compõe de instantes, porque os instantes são apenas as suas paradas reais ou virtuais, seu produto e a sombra de seu produto. O ser não se compõe com o presente. De outra maneira, portanto, o produto é que não é e o movimento é que *já era* (DELEUZE, 2006, p.35).

Nesse ponto de vista, as imagens e as coisas para existirem não dependem de uma representação, ou seja, estão em imanência. Uma representação diminuiria a importância daquilo que está presente. Estas imagens atravessam os seres o tempo todo, como no caos, dependendo da forma como se age perante as imagens, do que se recorta e pode haver uma atualização de uma realidade real para uma virtual, o que Deleuze nomeia como diferença.

Na ciência e na metafísica, Bergson denuncia um perigo comum: deixar escapar a diferença porque uma concebe a coisa como um produto e um resultado, porque a outra concebe o ser como algo de imutável a servir de princípio. [...] Ele substitui o conceito platônico de alteridade por um conceito aristotélico, aquele de alteração, para fazer desta a própria substância. O ser é alteração, a alteração é substância (DELEUZE, 2006, p. 38).

Outrossim, para Bergson, a função do cérebro não é a de armazenar lembranças. A memória não seria uma coisa material, o cérebro somente é um meio de tornar as lembranças conscientes, atualizar lembranças. Neste sentido, a memória seria algo espiritual e não material, sendo este um terceiro aspecto da *duração*. A *duração* seria uma memória ao prolongar o passado no presente, assim como a relação atual e virtual de Deleuze, aqui já apresentada:

‘A mesma vida psíquica seria, portanto, repetida um número indefinido de vezes, em camadas sucessivas da memória, e o mesmo ato do espírito poderia se exercer em muitas alturas diferentes’; ‘tudo se passa como se nossas

lembranças fossem repetidas um número indefinido de vezes nessas milhares de reduções possíveis de nossa vida passada'; tudo é mudança de energia, de tensão, e nada mais. A cada grau há tudo, mas tudo coexiste com tudo, ou seja, com os outros graus. Assim, vemos finalmente o que é virtual: são os próprios graus coexistentes e como tais. Tem-se razão em definir a duração como uma sucessão, mas falha-se em insistir nisso, pois ela só é efetivamente sucessão real por ser coexistência virtual. A propósito da intuição, Bergson escreve: 'Somente o método de que falamos permite ultrapassar o idealismo tanto quanto o realismo, afirmar a existência de objetos inferiores e superiores a nós, conquanto sejam em certo sentido interiores a nós, e fazê-los coexistir juntos sem dificuldade' (DELEUZE, 1999, p.136).

Em suma, há diversos pontos de intersecção entre a filosofia de Bergson e a Filosofia deleuziana, uma vez que a ideia de diferença e atualização no tempo por intensidade são similares. De tal modo que, a atualização do migrante para os espaços do nomadismo irá ocorrer na mesma similaridade filosófica. Utilizando da fabulação bergsoniana e do personagem conceitual nômade, a pessoa do migrante irá viver em corpo intensivo e conforme sua essência, nas intercalações dos caminhos estriados.

É essa a 'função fabuladora': instinto virtual, criador de deuses, inventor de religiões, isto é, de representações fictícias 'que farão frente à representação do real e que, por intermédio da própria inteligência, terão êxito em suscitar dificuldades ao trabalho intelectual'. [...]. Em resumo: dir-se-á que a sociabilidade (no sentido humano) só pode existir nos seres inteligentes, mas não se funda sobre sua inteligência: a vida social é imanente à inteligência, começa com ela, mas não deriva dela (DELEUZE, 1999, p.88)

Deleuze fala que a função fabuladora acontece no intervalo entre a sociedade e a inteligência. Mas "o que vem inserir-se no intervalo inteligência-sociedade (tal como a imagem-lembranças e inseria no intervalo cerebral próprio da inteligência)?" Para Bergson, é a emoção. A emoção precederia toda representação, sendo ela a geradora de ideias natas, não tendo objeto, somente essência que se difunde; já, para Deleuze "a sensação é o que muda de natureza [...]. A vida psíquica, portanto, é a própria diferença de natureza: na vida psíquica há sempre *outro* sem jamais haver número ou vários" (DELEUZE, 2006, p.54).

É a emoção a verdadeira criadora, pois ela "exprime a criação em sua totalidade; em seguida, porque ela cria a obra na qual ela se exprime; finalmente, porque ela comunica aos espectadores ou ouvintes um pouco dessa criatividade" (DELEUZE, 1999, p.90). Conclui-se assim, que "compete à função fabuladora inventar um povo. Não se escreve com as próprias lembranças, a menos que delas se faça a origem ou a destinação· coletivas de um povo por vir ainda enterrado em suas traições e reneгаções" (DELEUZE, 2011, p.14). Fabular é ativar a enunciação coletiva de um povo menor, "seria o caso, antes, de um profundo desejo, de uma

tendência a projetar nas coisas, na realidade, no futuro e até no céu, uma imagem de si mesmo e dos outros suficientemente intensa para que ela viva sua própria vida” (2011, p.150). Fabulação é uma máquina de criar gigantes.

3.2 DA UNIVOCIDADE DO MUNDO E DO SER

Nesse passo, é compreensível que não há a distinção entre dois mundos – sensível e inteligível – existe, tão somente, dois sentidos em um único movimento: o primeiro é o congelamento, o recorte do movimento no objeto e o outro, o reencontro no objeto como movimento que o ser resulta. O movimento acontece quando se percebe que o “produto é o que é, e o movimento é que não é, que não é mais” (DELEUZE, 2006, p.35).

Nesse impasse, o movimento não se restringe a instantes ou a paradas de momentos reais e virtuais e sim, relaciona-se ao fato de que o ser não se estrutura em presentes. Sendo o presente um passado que já não é mais. O presente passa e o passado conserva, ou seja, cada percepção não é perdida, é registrada na memória do espírito. A cada percepção há uma atualização nas memórias do espírito, sendo o passado requerido a todo o momento, nas lembranças que não são matéria. Portanto, ocorre a distinção da proposição de dois mundos pela existência de dois sentidos (movimentos) em um único, uma coexistência entre espírito e matéria, dois tempos (passado e presente) na mesma duração.⁴⁰

Deleuze considera que na duração, ou na experiência do tempo, “ser é diferença, e não o imutável ou o indiferente, tampouco a contradição, que é somente um falso movimento” (DELEUZE, 2006, p.37). O ser é a diferença da coisa e está em mudança qualitativa, continua e irreversível. O tempo passa. Ocorre, nesse íterim, a substituição do conceito alteridade

40 Sobre a duração, nas palavras de Bergson: “Ao longo de toda a história da filosofia, tempo e espaço são colocados juntos e tratados como coisas do mesmo gênero. Estuda-se então o espaço, determina-se sua natureza e função, depois transporta-se para o tempo de conclusões obtidas. As teorias do espaço e do tempo são, assim, paralelas. Para passar de uma à outra foi suficiente mudar uma palavra: substituiu-se ‘justaposição’ por ‘sucessão’. Desviou-se sistematicamente da duração real. Por quê? A ciência tem suas razões para fazê-lo; mas a metafísica, que precedeu a ciência, já operava desta maneira, e não possuía as mesmas razões. Examinando as doutrinas, pareceu-nos que a linguagem havia desempenhado aí um importante papel. A duração se exprime sempre em extensão. Os termos que designam o tempo são tomados à linguagem do espaço. Quando evocamos o tempo, é o espaço que responde ao chamado. A metafísica teve de se conformar aos hábitos de linguagem, os quais se regem pelo senso comum. Mas se a ciência e o senso comum estão de acordo, se a inteligência, espontânea ou refletida, descarta o tempo real, não seria porque a destinação de nosso entendimento o exige? Foi bem o que cremos perceber estudando a estrutura do entendimento humano. Pareceu-nos que uma de suas funções era justamente mascarar a duração, seja no movimento, seja na mudança. Trata-se do movimento? A inteligência retém apenas uma série de posições: um ponto primeiramente atingido, depois outro, depois outro. Objeta-se ao entendimento que entre esses pontos se passa qualquer coisa? Ele intercala novas posições, e assim indefinidamente. Ele desvia o olhar da transição. [...] abandonemos esta representação intelectual do movimento, que o desenha com uma série de posições. Vamos direto a ele, consideremo-lo sem conceitos interpostos: nós o vemos simples e uno” (BERGSON, 1979, p. 103).

(platônico) por um conceito de alteração (aristotélico) com o objetivo de fazer desta alteração a própria substância. Prioriza-se afastar a transcendência em favor de uma imanência absoluta, já que “a filosofia se confunde com a ontologia, mas a ontologia se confunde com a univocidade do ser [...]” (DELEUZE, 2015, p. 185).

Parte, considerando a filosofia clássica de Aristóteles, em primeiro ponto, ao pensamento da univocidade. O processo aristotélico não fornece um conceito próprio de diferença, porque, na realidade, fornece um conceito próprio de identidade, pois Aristóteles não começou a partir da decisão de distinguir os múltiplos sentidos do ser, pelo contrário, ele reconhece que o ser era unívoco.

Todavia, o único ponto no qual o pensamento aristotélico e o deleuziano coincidem é no fato de o ser não ser gênero. Aristóteles desenvolve o tema dentro do modelo de juízo, já Deleuze caminha em direção à fórmula da proposição (CRAIA, 2002, p. 34). A equivocidade como vários sentidos do ser e a univocidade como único sentido do ser. Sobre a diferença, diz Deleuze:

O importante é que se possa conceber vários sentidos formalmente distintos, mas referidos a ser como um, só designado, ontologicamente uno. [...] ‘É preciso acrescentar que o ser, este designado comum, enquanto se expressa, se diz em um só e mesmo de todos os designantes ou expressantes numericamente distintos’ [...] na proposição ontológica, não é só o designado que é ontologicamente igual para sentidos qualitativos distintos, mas também o sentido é ontologicamente o mesmo para os modos individuantes, para os designantes ou expressantes numericamente distintos: tal é a circulação na proposição ontológica (a expressão em seu conjunto) (DELEUZE, 1996, p.53).

Quanto ao sentido, Deleuze propõe a revisão do estatuto do sentido, sendo a tarefa que o estudo da univocidade proporciona, pois é pensada como proposição e não como juízo sobre ontologia. Sendo o estatuto do sentido o diferenciador do juízo para a proposição. Dividindo-se, assim, a proposição em: designação, manifestação e significação. Com a proposição tem-se um estado de coisas delimitado, com caracteres individualizados; a manifestação estabelece a relação com o sujeito, convicções, crenças, desejos e finalmente, na significação tem-se a relação com a proposição em si. Como bem elucidada Craia:

Uma proposição designa um estado de coisas com suas respectivas qualidade e quantidades, conforme a manifesta um sujeito que fala, permitindo entrever um grupo de desejos e crenças, no âmbito de um campo de significação que, por sua vez, o situa num corpus linguístico determinado. Segundo Deleuze esta é o esquema ‘clássico’ de proposição, agora com seus componentes já reunidos e em funcionamento (2002, p.42).

E o elemento que circunda a proposição reclamando sua lógica é o sentido. Sendo a quarta dimensão da proposição, sendo o que a proposição expressa. Ou seja, “o sentido é o expresso da proposição, este incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, acontecimento puro [...]” (DELEUZE, 2015, p. 20).

O sentido (acontecimento), ao se expressar numa proposição, sem com ela fundir-se, atribui estado às coisas. A estarem sempre em movimento. Sendo, nesse sentido, um acontecimento a compartilhar a natureza incorporal deste, sem possuir nada físico, pois está sempre em movimento, sem distribuição regular e sim, nômade. Tem-se assim o estatuto do sentido. Como bem salienta Deleuze:

Inseparavelmente o sentido é o exprimível ou expresso da proposição e o atributo do estado de coisas. Ele volta uma face para as coisas, uma face para as proposições. Mas não se confunde nem com a proposição que o exprime nem com o estado de coisas ou a qualidade que a proposição designa. É exatamente, a fronteira entre as proposições e as coisas. É este *aliquid*, ao mesmo tempo extra-ser e insistência, este mínimo de ser que convém às insistências. É neste sentido que é um ‘acontecimento’: com a condição de não confundir o acontecimento com sua efetuação espaço-temporal em um estado de coisas (2015, p. 23).

Outrossim, após o estatuto do sentido, é preciso compor um horizonte deleuziano do ser. Sendo que este é estudado sob a ótica da diferença, relacionando-o à univocidade e ao sentido; capacidade expressiva e de imanência (CRAIA, 2002, p. 50).

É pela duração (Bergson) que o ser difere de si ou muda de natureza e qualidade, ou seja, o ser é a diferença da coisa, o que resulta da própria coisa. De tal maneira que se nota mais uma característica fundamental à intuição, qual seja: é um método que busca a diferença.

Em suma, a duração é o que difere, e o que difere não é mais o que difere de outra coisa, mas o que difere de si. O que difere tornou-se ele próprio uma coisa, uma *substância*. A tese de Bergson poderia exprimir-se assim: o tempo real é a alteração, e a alteração é substância. A diferença de natureza, portanto, não está mais entre duas coisas, entre duas tendências, sendo ela própria uma coisa, uma tendência que se opõe à outra. A decomposição do misto não nos dá simplesmente duas tendências que diferem por natureza, ela nos dá a diferença de natureza como uma das duas tendências. E, do mesmo modo que a diferença se tornou substância, o movimento não é mais a característica de alguma coisa, mas tomou ele próprio um caráter substancial, não pressupõe qualquer outra coisa, qualquer móvel. A duração, a tendência é a diferença de si para consigo; e o que difere de si mesmo é *imediatamente* a unidade da substância e do sujeito (DELEUZE, 2006, p. 54).

Por fim, a importância de Bergson, para Deleuze, está na censura aos seus antecessores, os quais não teriam dado verdadeira atenção às diferenças da natureza. Sendo o bergsonismo e

o método da intuição uma das bases de contribuição para uma filosofia da diferença, por operar tanto no campo metodológico como ontológico, contribuindo para a explicação do processo de nomadização do migrante e de fabulação de uma nova existência, visto que todo esse processo ocorre na maneira de pensar do migrante nômade.

3.3 RESISTIR E CRIAR: AGIR NÔMADE SOBRE O MUNDO

Deleuze, juntamente a Guattari, deixam claro seu fascínio quanto ao modo de vida nômade, sua relação com o deserto, a possível abertura ao fora e intensidade de suas vidas. A experimentação radical e a possibilidade de abertura a encontros, que irão afetar o pensamento, possibilitarão atualizar o virtual em atual, de forma que esse movimento reafirma a vida em imanência e antes de tudo, a crença no mundo. Assim, retomando a fala de Deleuze, em uma de suas últimas entrevistas:

Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos [...]. É ao nível de cada tentativa que se avaliam a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controle (DELEUZE, 1992, p.218).

Cabe delimitar, nesse passo, em matéria de migração, viagens e movimentos, o que seriam pequenos acontecimentos e como resistir? O fato é que os indivíduos não acreditam mais, o vínculo do homem com a terra foi rompido, sendo preciso recuperá-lo.

A exemplo e como resposta a este questionamento, David Lapoujade, no texto *Do campo transcendental ao nomadismo operário – Willian James*, reitera o empirismo radical pela vivência e mediante a experiência pura. Assim, como Bergson que expõe que a vida ocorre pela ação sobre o mundo e sobre a matéria, Willian James defende a tese do conhecimento constituído pela deambulação e pelas experiências intermediárias (*intermezzos*) – “liberar a imanência, e entregá-la a seu próprio movimento” (LAPOUJADE, 2000, p.267).

Pois bem, relembra o tema da filosofia em mosaico ou *patchwork*, ou seja, um trabalho em pedaços, como uma colcha de retalhos que juntas formaria um todo. Em *Crítica e Clínica*, abordagem sobre Melville, Deleuze escreve:

Nem sequer um quebra-cabeça, cujas peças, ao se adaptarem, reconstituíam um todo, mas antes como um muro de pedras livres, não cimentadas, em que cada elemento vale por si mesmo e no entanto tem relação com os demais [...]; não uma vestimenta uniforme, mas uma capa de Arlequim, mesmo branco

sobre branco, uma colcha de retalhos de continuação infinita, de juntura múltipla [...] (DELEUZE, 2011, p.113).

Nessa mesma visão, seria como se o mundo fosse um imenso *patchwork*, com inúmeras redes e acontecimentos; e são essas conexões com essa variedade que se firmarão em acontecimento sozinhas. Trata-se de entregar à imanência seu próprio movimento. De tal forma que a tese apontada no artigo de Lapoujade é a de que o conhecimento é constituído por deambulação, experiências intermediárias, como pequenos acontecimentos recorrentes.

Como exemplo, “os pequenos mundos isolados que abrigam populações de imigrantes, junções anônimas de indivíduos em deslocamento” (LAPOUJADE, 2000, p. 275). Os pequenos processos que segregam, tornariam cidades e países como pequenos mosaicos, que não se misturam e interagem entre si. Entretanto, aplicando ao mundo globalizado, axiomatizado pelo capital, esse *patchwork* criaria um verdadeiro *network*. Sendo esses dois como um grande movimento de construção da experiência e de crescimento no mundo.

Essa deambulação, aconteceria de forma gradativa, por junções sucessivas. O conhecimento cresce conforme os pedaços que se ajuntam, essa experiência intermediária é a experiência *intermezzo*. Não estariam mais esses migrantes ligados ao ponto A ou B, mas estruturando suas vidas *intermezzo*; sendo que a vida não está vinculada a um território, mas a um itinerário, pois “a vida nômade é *intermezzo*. Até os elementos de seu hábitat estão concebidos em função do trajeto que não para de mobilizá-lo” (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p. 51).

Um exemplo prático seriam os imigrantes de diversos países a povoar os Estados Unidos. Estão, em um país onde a legalização da permanência é de extrema dificuldade, todavia, permanecem, ajudam-se e criam verdadeiras organizações em solo estrangeiro. Trabalham e vivem dentro da legislação norte americana, sem pertencer a ela. Sim, o risco de extradição existe, mas, na maior parte das vezes não ocorre. O próprio país já se habituou aos seus “ilegais” internamente, apesar de externamente pronunciarem discursos contra a migração, inclusive com a criação de muros ao redor da nação, vivem um nomadismo operário, valendo-se do capital para poder viver.

São os nômades da muralha de Kafka, ninguém percebeu como conseguiram chegar até o coração da cidade. Mas lá estão e vivem sua vida em paralelo, são uma parte do mosaico, do *patchwork*; criaram um plano de imanência aos olhos de todos, deixaram-se morrer e vivem suas próprias individualizações. Assim como Lawrence, entre os árabes, que permitiu a morte do corpo, as humilhações e dores, para que o espírito vivesse.

Trata-se de criar uma alternativa para viver. Resistir à morte, tanto física como do espírito. Assim como diz Deleuze sobre a literatura:

Por isso o escritor, enquanto tal, não é doente, mas antes médico, médico de si próprio e do mundo. O mundo é o conjunto de sintomas cuja doença se confunde com o homem. A literatura aparece, então, como um empreendimento de saúde: não que o escritor tenha forçosamente uma saúde de ferro (haveria aqui a mesma ambiguidade que no atletismo), mas ele goza de uma frágil saúde irresistível, que provém do fato de ter visto e ouvido coisas demasiado grandes para ele, fortes demais, irrespiráveis, cuja passagem o esgota, dando-lhe, contudo, devires que uma gorda saúde dominante tornaria impossíveis (2011, p.14).

Para fechamento desta dissertação, aproveitando dessa citação sobre o escritor, o nômade é aquele que fabula para si sua existência, cria sua resistência, uma nova vida intermediária, que não pertence ao passado, pois o abandona e não pretende se prender a estruturas de um novo lugar, mas, pelo contrário, ele resiste com sua própria existência e verdade perante o novo, ele firma a ele mesmo sem acorrentar-se ao ponto de se perder.

Nomadizar é um contínuo encontro de si. Ele cria sua realidade, atualiza o virtual no atual. Aquele que pode em diversos momentos se entregar às linhas da morte, mas resiste, como explicou Deleuze. Resiste e torna-se médico de si próprio e médico do mundo. O migrante, ao ultrapassar os limites dos axiomas que os poderes usam para subjugação e controle e ao se resignificar perante os poderes, vivem como nômades. Talvez, a arte da existência seja uma medicina, que trabalha frente às individualizações, fortalecendo-as e resistindo, em contrapartida, ao mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve o intuito de apresentar ao leitor, por intermédio do conceito de nomadismo de Deleuze e Guattari, a possibilidade de atribuir um novo olhar para as migrações e para os migrantes; ou ainda, permitir a visão de que, a forma como um migrante se relaciona com a terra, na vivência do nomadismo, advém de um relacionamento com sua própria diferença. Durante todo o estudo, o foco principal da explanação foi expor a perspectiva de uma migração sem necessariamente ter a necessidade de pertencimento a qualquer território, ou seja, trabalhou-se o pertencer a si mesmo, criar-se. Independente do trajeto que o migrante tome, das linhas que encontre, de toda a sorte de acasos bons ou ruins, a vida em diferença só é possível com o trajeto, sendo fortificada pelos encontros proporcionados pelo tracejar.

Cada encontro, cada intensidade, cada afeto, bom ou mau, fará com que o migrante estruture cada vez mais seu sujeito impessoal, sujeito este que não é dependente nem do território de partida, nem do território ao qual se destina, pois habita as linhas do fora, as linhas da imanência que são construídas por uma política do pensamento, ou seja, “pela força com a qual projeta no real as imagens que soube arrancar-se a si mesmo [...]” (DELEUZE, 1997, p.133).

O texto foi dividido em dois momentos: o primeiro voltado ao estudos dos conceitos, aplicando-os à compreensão de um sujeito impessoal ou de uma desconstrução do sujeito responsável pela experimentação do fora; e o segundo, de abordagem filosófica-política, a qual permitiu a visualização do relacionamento entre migrante, o “eu” impessoal, a terra e os poderes.

Na primeira parte, foi apresentado que existe um mundo virtual a cada singularidade e quando atualizado passa a ser atual, fazendo com que o migrante viva sua diferença, sua experiência do fora. Esse processo de individuação é o responsável por determinar os tipos de relações entre as singularidades no mundo e esboçam as qualidades que preenchem os intervalos dos indivíduos. Mostrou-se, portanto, a vivência *intermezzo*, emprestando para a vida o mesmo funcionamento que os heterônimos possuem na literatura por mediação do conceito de fabulação. Sendo, a função fabuladora o que torna possível a experimentação, pois ativa o mecanismo da imaginação, uma faculdade bem definida do espírito; que, na literatura, por exemplo, é a responsável por criar personagens cuja história é narrada “a nós mesmos”, e que assume uma “singular intensidade de vida”.

Fabular a própria vida, essa é a individuação que Deleuze trouxe como atualização do fora. Deleuze retrata que “nasce em nós uma terceira pessoa que nos destitui do poder de dizer

EU” (DELEUZE, 2011, p.13). Em suma, cabe ao migrante trazer das linhas do fora, das linhas do virtual, sua atual existência. Vive-se o que se pensa que se vive. Somos o que nos permitimos pensar e imaginar. Assim, há migrantes que constroem suas vidas ao modo sedentário e há migrantes que se permitem vivenciar uma ruptura, recorrendo ao fora, às linhas de fuga, fabulando suas vidas e não se pretendo aos códigos. O migrante vivencia o conceito de nomadismo para compor sua existência, ao dispor da criação de seu personagem conceitual nômade, por intermédio da função fabuladora. Ao não abdicar da sua diferença, cria um personagem de si para poder dar vida a uma imagem projetada. Deste modo, “seria o caso, antes, de um profundo desejo, de uma tendência a projetar nas coisas, na realidade, no futuro e até no céu, uma imagem de si mesmo e dos outros suficientemente intensa para que ela viva sua própria vida [...]” (DELEUZE, 2011, p.150).

Em um segundo momento, toda essa explanação a respeito da desconstrução do sujeito vai de encontro com as linhas de poder no mundo, como na organização da teoria dos jogos, onde há dois polos sociais e políticos, um sedentário e um nômade, um transcendente e o outro imanente. Por consequência, respectivamente, há, de um lado o Estado, com seu aparelho de captura e de outro, a formação nômade. Assimila-se, portanto, que os movimentos migratórios podem funcionar como máquinas de guerra, em resistência à captura estatal, pois o nomadismo abraça uma consciência crítica que resiste a se ajustar aos modos de pensamento e de comportamento codificados. Destacou-se que, em razão dos axiomas de captura, há uma luta pelo controle do imaginário social (aquele que permite a fabulação), sendo a consciência nômade o inimigo dentro dessa lógica.

Por fim, percebe-se um problema político de uma alma individual, frente a um coletivo estranho a ela; cabe, por conseguinte, afastar as migrações do viés meramente político e transcendente. Não houve aqui qualquer intenção de aprofundar os tipos de migrações, mas observar os caminhos fabulosos que uma migração nômade pode alcançar por meio das individuações. Dessa construção, retirar uma forma diferenciada de enxergar o mundo em que se vive e ainda, compreender que é por meio do próprio movimento da vida, ou do devir, que as pessoas e o mundo são criados a cada dia. Para Deleuze “Devir é tornar-se cada vez mais sóbrio, cada vez mais simples, tornar-se cada vez mais deserto e, assim, mais povoado” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 39), ou seja, deserto das codificações impostas pela vida e povoado de si. Cabe, em um futuro trabalho, aprofundar e detalhar quais seriam os pequenos acontecimentos e como resistir, pois, o vínculo do homem com a terra foi rompido, sendo preciso recuperá-lo.

REFERÊNCIAS

Autores de referência:

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução: Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. **Proust e os signos**. Tradução de Antônio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____. **Diferença e Repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. O devir-revolucionário e as criações políticas. Entrevista a Toni Negri In: **Novos Estudos CEBRAP**, nº28, out.1990. Tradução: João H. Costa Vargas 1990. Publicada originalmente em **Futur Antérieur**, nº 1, primavera de 1990.

_____. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. O atual e o Virtual. In: ALLIEZ, Eric. **Deleuze – Filosofia Virtual**. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____. “Imanência uma vida...”. VASCONCELOS, J.; FRAGOSO, Emanuel. (organizadores). **Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência**. Londrina: Ed.UEL, 1997.

_____. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999.

_____. **O abecedário de Gilles Deleuze**. Entrevista com Gilles Deleuze por Claire Parnet. Paris: Éditions Montparnasse, 1997, VHS, 459min. Editoração: Brasil, Ministério da Educação, TV Escola, 2001.

_____. **Espinosa: filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002

_____. **A ilha deserta: e outros textos**. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981). Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso et al. Fortaleza: EdUECE, 2009.

_____. **Crítica e clínica**. Trad. Peter Pál Pelbart. 2 ed. São Paulo: Ed. 34, 2011.

_____. **Lógica do Sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 5ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. In: trechos selecionados da aula Anti-Édipo e outras reflexões. **Fractal: Revista de Psicologia**, v.28, n.1, p. 160-169, jan. – abr.,2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O que é filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____; _____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995.

_____; _____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____; _____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 5. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____; _____. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

_____; _____. **Kafka: por uma literatura menor**. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Revisão da tradução de Luiz B. L. Orlandi. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

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

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: Cartografia do Desejo**. Petrópolis: Editora Vozes. 2000.

Demais referências:

AGAMBEM, Giorgio. **Mais além dos direitos do homem**. Tradução de Murilo Duarte Costa Corrêa, 1994. Tradução do original, em italiano, AGAMBEN, Giorgio. *Al di là dei diritti dell'uomo*. In: **Mezzi senza fine: notte sulla politica**. Torino: Bolatti Boringhieri, 1998, p. 20-29.

ARTAUD, Antoni. **Escritos**. Tradução de Cláudio Willer. Porto Alegre: L&PM, 1983.

BARROS, Regina Benevides de. Dispositivos em ação: o grupo. In: **Cadernos de Subjetividade**. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade. Programa de Estudos Pós-Graduandos em Psicologia Clínica da PUC-SP. São Paulo, 1996. p. 97 – 106.

BERGSON, Henri. **As duas Fontes da Moral e da Religião**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Tradução de Marcus Penchek. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. **A Sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas**. Tradução de José Gardel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Estranhos à nossa porta**. Tradução Carolos Alberto Medeiros. 1ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BRAIDOTTI, Rosi. **Nomadic subjects**: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory. New York: Columbia University, 1994.

_____. **Diferença, diversidade e subjetividade nômade**. Tradução de Roberta Barbosa. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, n. 1-2, p. 1-16. 2002.

BRAIDOTTI, Rosi; DOLPHIJN, Rick. **This Deleuzian Century. Art, Activism, Life**. Leiden, Amsterdam: Brill, Rodopi, 2014.

CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CORSINI, Leonora. Entre o migrante e o nômade – Intermezzo. **Lugar Comum** – Estudos de Mídia, Cultura e Democracia Universidade Federal do Rio de Janeiro. Laboratório Território e Comunicação – LABTeC/ESS/UFRJ. Vol 1, n. 1, 1997. Rio de Janeiro: UFRJ, n. 23-24, p. 113-127, 2008.

DIAS, Sousa. **Lógica do Acontecimento**- Deleuze e a Filosofia. Porto: Afrontamento, 1995.

FERREIRA, Jean Pierre Gomes. **Máquina de Guerra e Aparelho de Estado**: a geo-filosofia de Deleuze e Guattari em Mil Platôs. Orientador: Emanuel Angelo da Rocha Fragoço; UECE-CH, 2009. Dissertação.

FOUCAULT, Michael. O Anti-édipo: uma introdução à vida não fascista. In: **Cadernos de Subjetividade**. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade. Programa de Estudos Pós-Graduandos em Psicologia Clínica da PUC-SP. São Paulo, 1993. p 197-200.

_____. **O governo de si e dos outros**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **A coragem da verdade**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GOLDMAN, Marcio. O que fazer com Selvagens, bárbaros e civilizados? Deleuze, Guattari e a Antropologia. In: **Cadernos de Subjetividade**. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade. Programa de Estudos Pós-Graduandos em Psicologia Clínica da PUC-SP. São Paulo, 1993. p 180 – 188.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. 7 ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HECKERT, ANA LUCIA C. A globalização e os novos mecanismos de controle. **Contexto educação**. Editora UNIJUÍ-Ano 16, nº 62 - Abr. Jun. 2001 - P. 31-50.

LAZZARATO, Maurizio. **Políticas del acontecimiento**. Trad. P. E. Rodríguez. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

_____. **Signos, Máquinas, Subjetividades** = *Signes, Machines, subjectivités*. Tradução/ Translation Paulo Domenech Oneto e Hortência Lencastre. 1. ed. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2014.

LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antônio. **Trabalho Imaterial**: formas de vida e produção de subjetividade. Tradução de Mônica Jesus. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

LENCO, Peter. **Deleuze and world politics**: alter-globalizations and nomad Science. Abingdon: Routledge, 2012.

LEVY, Tatiana Salem. **A experiência do fora**: Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LINS, Daniel; FEITOSA, Charles e outros. **Razão Nômada**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

LAPOUJADE, David. Do campo transcendental ao nomadismo operário – William James. **Gilles Deleuze**: uma vida filosófica. Coordenação de Éric Alliez. Coordenação da tradução de Ana Lucia Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.

LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

NEGRI, Antonio. **Cinco lições sobre Império**. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Friedrich Nietzsche: obras escolhidas**. Tradução de Gabriel Valladão Silva, Marcelo Backes, Renato Zwick. 1ed. Porto alegre: L&PM, 2013. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. **Assim falava Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Antônio Carlos Braga. 3 ed. São Paulo: Editora Escala, 2008.

_____. **O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MAFFESOLI, Michel. **Sobre o Nomadismo**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

OLIVEIRA, Lúcia Maciel Barbosa de. **Corpos indisciplinados**: ação cultural em tempos de biopolítica. Orientador: Dr. José Coelho Teixeira Netto. Escola de comunicação e artes da Universidade de São Paulo, 2006. Tese.

PACHECO, Torres Fernando. **Personagens conceituais**: filosofia e arte em Deleuze. 1ªed. Belo Horizonte: Relicário, 2013.

PELBART, Peter Pål. Biopolítica e biopotência no coração do império. **Nietzsche e Deleuze. Que pode o corpo?** GADELHA, Sylvio Gadelha.; LINS, Daniel. (Organizadores). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p.251-260.

PESSOA, Fernando. **Livro do desassossego**: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa. Organização Richard Zenith. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PELLEJERO, Eduardo. Literatura e fabulação: Deleuze e a política da expressão. Fortaleza: Polymatheya – **Revista de filosofia**. Vol.IV, n.5, 2008, p.61 a 78.

ROSA, Guimarães Rosa. **Grande Sertão**: Veredas. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 1994.

RODRIGUES, Helenice; KOHLER, Heliane. **Travessias e cruzamentos culturais**: a mobilidade em questão. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

SARAMAGO, José. **Cadernos de Lanzarote**: Diário V. Alfragide, Portugal: Editorial Caminho, 2011

SILVA, Gerardo. V de Viagem (do Abecedário Deleuze). **Lugar Comum** – Estudos de Mídia, Cultura e Democracia Universidade Federal do Rio de Janeiro. Laboratório Território e Comunicação – LABTeC/ESS/UFRJ. Vol 1, n. 1, 1997. Rio de Janeiro: UFRJ, n. 23-24, p. 113-127, 2008.

SCHOPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença**: Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Conexões, 2004.