

## devires minoritários: um incômodo

silvana tótora\*

Pensar e agir como minoria é tanto um ato de resistência como uma invenção-experimento. Trata-se, para usar um termo de Deleuze, de um “pensamento do Fora”, um pensamento “máquina de guerra” contra o “aparelho de Estado”. Pensamento da imanência, liberto do paradigma lógico da verdade, que suscita problemas fazendo da criação do conceito a condição de sua crítica e a construção de novas possibilidades de pensar e de existência.

A “ciência nômade de máquina de guerra” é da ordem do devir, portanto não se deixa fixar em um modelo ou paradigma, tampouco se constitui em um saber. Seguir os fluxos imanentes à realidade sem aprisioná-los em qualquer representação transcendente impossibilita a essa ciência formatar-se em um saber-poder. Seu efeito no campo social, que as “ciências régias ou de Estado” tentam conter, é abalar as representações que se rotinizam em convenções formais promovendo a adaptação ao que é odioso.

\* Professora no Depto. de Política, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais e Vice-Coordenadora do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC/SP.

Deleuze cria o termo “noologia” para designar o estudo da imagem do pensamento<sup>1</sup>. O pensamento “máquina de guerra” não constitui outra imagem, mas sim uma potência na destruição da imagem e suas cópias. Construir um pensamento que não se firma em “uma imagem tranquilizadora da representação”<sup>2</sup>, em que a diferença é pensada sob uma quádrupla sujeição: ao que é idêntico, semelhante, análogo e oposto<sup>3</sup>, com a finalidade de controlar, domesticar as diferenças, prevenindo-se contra as distribuições nômades.

O pensamento nômade não permite ser capturado pelo poder, porque, em vez de formar uma imagem, é desprovido de um centro ou de convergências globalizantes, é um pensamento-acontecimento que não se deixa fixar, “seguindo” o movimento imanente da realidade. Suscita problemas que remetem a soluções não científicas, a cargo das atividades coletivas.

Pretende-se, neste texto, diferenciar a multiplicidade do pluralismo presente em uma tradição do pensamento liberal, que não abandona a forma-Estado, nem a representação. O pluralismo, no discurso liberal, não se desvincula da moral e da verdade, como parâmetro para exorcizar diferenças que não são totalizáveis.

Remeter-se ao pensamento de Nietzsche, Deleuze e Foucault é olhar a política a partir de um outro plano que não a forma-Estado, criando novos problemas que passam por devires-minoritários, múltiplos, mutáveis e que escapam a toda forma de poder-saber constituído.

### **Pluralismo: domesticação**

O discurso de Hobbes dirige-se àqueles que desejam a estabilidade sob a égide de um governo com poder para criar leis como critérios do que se deve ou não fazer. Viver

sob a proteção de um Estado, “Deus terreno”, que estabelece o que é justo e injusto, ou seja, do que é conforme ou contrário à regra. Para Hobbes, uma vez que a natureza humana não muda e tampouco pode ser educável, é impossível firmar-se um pacto social baseado na dependência mútua de seus concidadãos. O contrato hobbesiano é político, fundando ao mesmo tempo súditos e soberano representante. O pensamento político moderno dirige-se aos homens capazes de maioria, ou seja, de acordos e consensos sob regras comuns válidas para todos, sejam estas regras estabelecidas por representantes ou diretamente. Rousseau, embora criticando a representação política, pois a “vontade geral” não se representa, afirma a impossibilidade da existência de uma sociedade sem um ponto comum em que todos os interesses concordem<sup>4</sup>.

Rompendo com o caráter abstrato das teorias do direito natural anteriores às instituições governamentais, a teoria utilitarista de Stuart Mill concebe o homem como ser progressivo. Ao atribuir à natureza do homem a qualidade de se desenvolver, Mill dedica-se a demonstrar a utilidade das instituições livres na promoção do desenvolvimento humano. A democracia liberal representativa seria a forma de governo mais adequada para “desenvolver nos membros da comunidade as várias e desejáveis qualidades morais e intelectuais”<sup>5</sup>. Combinando a participação do homem comum nos governos locais e indiretamente na escolha dos representantes, Mill aposta nesta via para educar o cidadão, estimulando o interesse pelos negócios públicos, pelas ações dos governantes e, sobretudo, forjando a consciência de pertencer à grande comunidade política.

O pensamento de Mill filia-se a uma tradição do pensamento liberal preocupada em frear a expansão da ingerência do poder governamental, impedindo que o indivíduo ou os grupos possam gozar da liberdade. O pluralismo de Mill visa assegurar não só a representação das minori-

as na esfera central do poder político, propondo o escrutínio proporcional, mas também obstaculizar a tirania da opinião pública e dos valores dominantes. Só a liberdade política não é suficiente, é necessário combiná-la com a liberdade civil.

Porém, o pluralismo de Mill não dispensa um princípio regulador da liberdade individual: o ajustamento do interesse individual ao coletivo. A interferência do poder sobre a ação de um indivíduo justifica-se somente para impedi-lo de causar danos a outrem. Segundo Mill, “a única liberdade que merece esse nome é procurar o próprio bem pelo seu próprio método sem causar danos a terceiros”<sup>6</sup>.

A afirmação de um princípio geral, conforme enuncia Mill, visa não só reprimir os excessos, mas também dar à sociedade a justa medida. Daí ser necessário que “normas gerais” sejam observadas para dar a medida da conduta de uns para com os outros<sup>7</sup>. Na razão utilitária o critério para estabelecer-se uma ação é ou não conveniente ao ajuste da liberdade individual e o interesse coletivo reside em uma longa experiência de práticas sociais. “O que se procura tolher são coisas experimentadas e condenadas desde o começo do mundo, coisas que a prática mostrou não serem úteis ou convenientes à individualidade de ninguém”<sup>8</sup>. O longamente experimentado adquire caráter de uma verdade moral ou prudencial. O pluralismo, neste caso, limita e seleciona aqueles que estão de acordo com os valores firmados pela experiência.

O cultivo da individualidade independente do costume e da tradição é um requisito para a liberdade, embora Mill não deixe de afirmar a observância das normas gerais impostas pela coletividade. Como conciliar obediência e liberdade? Mill não resolve essa contradição. O autor segue exaltando as iniciativas e autonomia de escolhas enquanto estímulo para o desenvolvimento das faculdades

humanas. Fortalecer os talentos individuais, que distam da opinião das “massas mediocrizantes” aferradas ao costume, é o caminho para o avanço da humanidade e o progresso de um povo. Os impulsos e desejos não são prejudiciais às ações, desde que regrados pela consciência. São as consciências fracas que não são capazes de compatibilizar os impulsos pessoais com o amor à virtude e o domínio de si.

O homem “como ser intelectual e moral”<sup>9</sup>, segundo Mill, “é capaz de retificar os seus enganos pela discussão e a experiência”<sup>10</sup>. Movido pela vontade de verdade, o “método racional” para alcançá-la é permitir a discussão e a refutação. A verdade é o prêmio para aqueles que se lançam ao choque das opiniões contrárias. O caminho para o “conhecimento completo”<sup>11</sup> é ouvir os representantes de cada variedade de opinião. Depois de muito discutir e experimentar, a verdade se revela pela dificuldade em ser contestada.

Multiplicar interpretações não significa ouvir todos os lados, ou, como diz Mill, “os representantes de todas as opiniões”, como se aumentar o número de pontos de vista fosse o caminho para se aproximar da verdade. O choque de opiniões contrárias não deixa de ser outra forma de totalização, pois as diferenças se desdobram em oposições reversíveis em um mesmo todo. É comum, nessa perspectiva, fazer-se síntese dos vários pontos de vista, o que denota seu caráter de variação do mesmo, a filiação a um centro comum, pois um fenômeno não é um mesmo que se expõe a diversos pontos de vista. Trata-se de perspectivas distintas que se configuram em histórias diferentes que se confrontam sem se deixar totalizar.

Outra via se abre, diversa desse pluralismo liberal: a da multiplicidade. Trata-se de um modo diferencial de fazer emergir interpretações diferentes. A multiplicidade

envolve relações de força e um terreno de luta em que as distintas interpretações se confrontam e não se somam, ou se ampliam, ou se esclarecem com vistas a um “conhecimento mais completo”. Distinguir conceitualmente multiplicidade e pluralismo objetiva diferenciar as relações de forças que não se deixam totalizar ou se referir a um centro, abertas aos fluxos moventes e mutáveis. Sem princípio ou finalidade, os acoplamentos das séries divergentes se dão pelo “meio”, por ressonância que se desdobram em outras diferenças.

O pensamento liberal insiste no pluralismo de opiniões, do agir e de se associar, sem contudo deixar de delimitar o campo do tolerável e a reconhecimento de valores validados pela experiência. O pluralismo reverte-se em um modelo de partilha de poderes que integram as partes ao todo. Princípios morais universalizantes definem a boa convivência em uma sociedade, sendo que o liberalismo demarca o cultivo da liberdade individual desde que se preservem os direitos e interesses alheios. As normas gerais são defendidas para que se possa garantir uma previsibilidade nas ações humanas. Princípios universais e normas gerais, traduzíveis ou não em leis, são indispensáveis ao caráter providente de um modo de pensamento que domestica as diferenças, responsabilizando e punindo as transgressões.

### **Multiplicidade: o combate**

Nietzsche lança um novo problema que permite outra via de interpretação dos valores. O autor insurge-se contra aqueles que justificam o que está posto, dirigindo sua crítica aos ingleses, particularmente aos utilitaristas. Como genealogista, ele remete ao elemento diferencial dos valores. Trata-se de um novo “método de interpretação e avaliação”, que faz incidir sobre os valores as rela-

ções de forças e a vontade de potência. Fazer a história das lutas e não a descrição de fatos em nome de uma objetividade científica. Nietzsche investe contra o positivismo moderno que substituiu os valores transcendentais para os reencontrar como forças que sustentam o mundo atual. Pôr em questão os valores estabelecidos, destruí-los, referindo-se às próprias condições de sua criação. A genealogia diz respeito ao questionamento do “valor dos valores”<sup>12</sup>.

Querer a verdade, seja como valor utilitário progressivo, seja pela fidelidade ao “fato”, situa-se no terreno da moral. Tomando a vida como critério de avaliação, a vontade de verdade, no sentido que se propõe a ciência, é afirmar outra coisa diferente da vida, da natureza e da história. Moral é toda forma de proceder em busca do verdadeiro, justificado pelo desejo de não se enganar ou querer enganar os outros<sup>13</sup>. O desejo de verdade traduz a crença na existência de uma essência, uma significação oculta a ser interpretada segundo seus fins últimos. Ora, uma aliança com a vida é dispor-se para o inesperado, o intempestivo, ao que extravai, o que ilude, o que muda de direção, sem uma finalidade última. Por isso, Nietzsche afirma: a vida é imoral, “nada é verdadeiro, tudo é permitido”<sup>14</sup>. Declara guerra contra toda a pretensão de se criar uma justa medida, liberando-se para a experimentação.

À fidelidade ao fato defendida pelos positivistas como estratégia de justificar os valores existentes, Nietzsche contrapõe-se afirmando que interpretar é “violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear, ...”<sup>15</sup>. Interpretar, nesse sentido, é transvalorar os valores estabelecidos e inventar novos valores que são os da vida; e a vida é vontade de potência, o querer expandir, diferenciar-se. O desejo de se conservar, ou a busca de estabilidade, traduz uma vontade fraca, nem por isso menos ambiciosa de poder. Aliás, diz Nietzsche, “quanto menos se sabe

comandar mais se aspira a fazê-lo, e a fazê-lo severamente”<sup>16</sup>.

A vontade de se conservar é a restrição do instinto vital, pois tudo que vive quer expandir-se, tornar-se mais forte. A natureza é transbordante, marcada pelo excesso e não pela escassez. Conhecer não é tornar as coisas familiares, submetidas ao “órgão mais frágil e falível”<sup>17</sup> que é a consciência. É o instinto do medo que movimenta o desejo de tornar o estranho conhecido. Nessa direção, conhecimento e consciência são forças de contenção da vida. Os experimentadores e inventores deixam fluir a natureza indomesticável. Os artistas da vida — “inconscientes e involuntários”<sup>18</sup> — são os que imprimem formas e inventam novas tábuas de valores que são os da vida. Foi contra essa liberdade que se ergueram o Estado e a consciência. Segue-se, daí, todo o cortejo de responsabilidade e punição.

As forças estão sempre em relação, agindo ou resistindo. Os corpos, sejam político, social ou biológico, são o resultado de forças que os atravessam. Como a expansão é própria das forças, exprimindo sua vontade de potência, a relação entre elas é de combate. A genealogia faz entrar em cena as lutas e as relações de forças, confrontando com a vontade de verdade da ciência. A genealogia, longe de ser o estudo de uma essência originária, ou significação oculta, é o procedimento de fazer emergir as forças, bem como a vontade de potência que as impulsiona, produzindo formas singulares e diversas de submissão. A história, nesse sentido, é a “emergência de interpretações diferentes”<sup>19</sup>.

Seguindo essa via, Foucault afirma ser as “genealogias anti-ciências”<sup>20</sup>, seu alvo é o combate aos efeitos de poder de um discurso que se declara científico. As genealogias, ao explicitarem as relações de forças, desafiam os sabe-

res que se pretendem totalizadores, que hierarquizam, ordenam e filtram, subjugando a multiplicidade e a dispersão dos saberes em nome de um discurso verdadeiro e unitário. O problema para o genealogista é fazer emergir as lutas, os saberes que na batalha foram silenciados, desqualificados ou domesticados. “Dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico”<sup>21</sup>, eis um dos empreendimentos da genealogia para Foucault.

Segundo Foucault, Nietzsche como genealogista “recusa a pesquisa da origem”<sup>22</sup>, ou seja, de uma essência originária das coisas, uma verdade que possibilite um parâmetro ideal para servir de medida/fundamento ao devir histórico. Essa forma de saber, através do recurso da construção de um veio comum que encapsula a diversidade em uma totalidade, permite deslocamentos em direção ao passado sem ferir uma continuidade no presente. Serve, também, aos temerosos, que só se sentem seguros naquilo que reconhecem como idêntico a si mesmos. A genealogia dirige-se aos “começos inumeráveis”, explorando as sínteses, as referências que buscam traçar coordenadas e um sentido supra-histórico. Seguindo a dispersão, os acidentes e os pequenos desvios, o genealogista encontra-se com inúmeros acontecimentos.

Nietzsche, de acordo com Foucault, diferencia o estudo da proveniência daquele da origem que marca um pensamento tradicional em busca de parâmetros ideais e unitários. Nessa direção, afirma Foucault, “a pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário, ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo”<sup>23</sup>. Com esse procedimento, o genealogista reintroduz no devir tudo o que fora aprisionado em identidades fixas.

Seja com os genealogistas, Nietzsche e Foucault, seja com os cartógrafos, Deleuze e Guattari, o que está em jogo é a dissolução das identidades, a abertura aos fluxos mutáveis, sem referências que tornem as coisas objetos de reconhecimento ou reconhecimento por um sujeito do conhecimento. O que ressoa entre eles é uma forma nômade, experimental e minoritária de pensamento, que não se deixa totalizar. A emergência da multiplicidade confrontando-se com o pluralismo, tão em voga no discurso atual, configura-se como um pensamento de combate.

As totalidades englobantes neutralizam a virulência da multiplicidade numa forma de pluralismo, ou seja, o que é múltiplo se afirma de uma unidade prévia, a partir da qual se hierarquizam os saberes, ou se selecionam os interlocutores. O pluralismo domesticado, diferentemente da multiplicidade, faz convergir os saberes às exigências da ordem estabelecida e seu ideal é a reprodução dos poderes existentes. No pluralismo predomina a defesa do consenso e/ou de divergências que se dicotomizam e unificam. Como as operações do bom senso, o pluralismo, presente no discurso da atualidade, opera segundo uma partilha de poder-saber entre vários componentes. Previdente, essa distribuição visa conjurar a diferença. As multiplicidades são diferenças que não pressupõem nenhuma identidade *a priori*. Mais do que isso, não convergem, mas divergem dos valores e dos poderes instituídos.

Denominamos de pluralismo o que Deleuze e Guattari<sup>24</sup> denunciam como “pseudomultiplicidades arborescentes”<sup>25</sup>, distinguindo-as das “multiplicidades rizomáticas”. As multiplicidades-acontecimentos são o modo de ser tanto do pensamento como da sociedade, da história e da vida. A representação “arborescente” como modelo de pensamento procura bloquear o livre desenvolvimento das multiplicidades reais, traçando eixos de ordenação que se afirmam de uma unidade prévia, faz representar uma re-

lação do Uno como sujeito e como objeto, dicotomizando e unificando. Essa forma de pensamento hierarquiza, identifica e neutraliza as multiplicidades nômades, ou de devir, em sistemas sedentarizantes por pontos e filiações.

Romper com o modelo dualista de pensamento, em que os termos — sejam dois ou mais — se organizam a partir de identidades dicotômicas e unificadas, é abrir-se para as multiplicidades-acontecimentos. Indivíduos ou coletividades, afirma Deleuze, são feitos de linhas diversas. A primeira espécie de linha é a de segmentaridade dura, ou molar, que fixa as identidades, o gênero, a classe, a profissão, as instituições, ou seja, caracteriza segmentos bem definidos. Uma segunda espécie de linha compreende a de segmentaridade flexível, ou molecular, que atravessa a sociedade, os indivíduos e os grupos. As linhas moleculares não são segmentos, mas sim fluxos, micro-devires. Infixas, mutantes, as linhas moleculares fluem em zonas limiares características dos processos de transformações, sendo que seu tempo-espaço é o do acontecimento. Uma terceira espécie de linha, é a linha de fuga ou linha de ruptura. As três linhas são imanentes, constitutivas da sociedade, grupos e indivíduos. O estudo dessas linhas é a cartografia<sup>26</sup>.

Uma sociedade ou “agenciamento coletivo” se define por suas linhas de fuga<sup>27</sup>. “O *agenciamento* — afirmam Deleuze e Guattari — é todo conjunto de singularidades e de traços extraídos do fluxo”<sup>28</sup>. Agenciar é um processo de diferenciação que recorta os fluxos e efetua novas configurações e, nesse sentido, corresponde sempre a uma invenção.

Deleuze confere primazia às linhas de fuga, como ele mesmo diz, para garantir o “direito do intempestivo”. As linhas de fuga conjugam todos os movimentos de desterritorialização, campo de intensidades infixas que

configuram um “campo de consistência” ou “máquina mutante”. Nas linhas moleculares, as desterritorializações “são relativas, sempre compensadas por reterritorializações que lhes impõem voltas, desvios, equilíbrio e estabilidade”<sup>29</sup>. Nas linhas molares as reterritorializações se acumulam para constituir um “plano de organização” ou “máquina de sobrecodificação”.

As linhas de segmentaridade dura, ou molar, são agenciamentos de “máquinas binárias” bem diversas, como classes sociais, homem-mulher, público-privado, raças, etc. Essas máquinas são dicotômicas e operam diacronicamente, funcionando com distintos dispositivos de poder. Foi a analítica desses dispositivos que permitiu a Foucault, segundo Deleuze, inovar a análise da política, revelando a heterogeneidade dos mecanismos de poder e suas estratégias e rompendo com as abstrações jurídicas de Estado, lei e contrato. “Sobre a linha de segmentaridade dura, afirma Deleuze, deve-se distinguir os *dispositivos de poder* que codificam os segmentos diversos, a *máquina abstrata* que os sobrecodifica e regula suas relações, o *aparelho de Estado* que efetua essa máquina”<sup>30</sup>.

A máquina de sobrecodificação é a que confere a ordem de uma dada sociedade, seus enunciados e saberes dominantes e a organização de seus segmentos. O Estado, embora nem sempre se confunda com a máquina abstrata de sobrecodificação, é a sua forma de agenciamento concreto<sup>31</sup>. Diferentemente das segmentaridades duras, os segmentos moleculares procedem “por limiares constituindo devires, blocos de devir, marcando contínuos de intensidade, conjugações de fluxos”<sup>32</sup>. A máquina abstrata não é de sobrecodificação, mas sim mutante, “marcando suas mutações a cada conjugação”<sup>33</sup>. O plano de imanência, próprio das máquinas mutantes, difere do plano de organização das máquinas de sobrecodificação, sendo que o agenciamento se dá por individualizações, por acon-

tecimentos. Não se trata de um dualismo de máquinas e planos, mas de uma multiplicidade de dimensões que implicam várias direções no âmbito de um agenciamento. As máquinas coexistem e concorrem em um “*campo perpétuo de interação*”. O que é possível comparar em cada caso é o movimento de desterritorialização das linhas moleculares e de reterritorialização das molares<sup>34</sup>.

A multiplicidade de máquinas e planos que coexistem, combatem e rivalizam se confirma na existência de dois gêneros de ciências: uma “ciência régia” ou do Estado, cujo procedimento consiste em “reproduzir”, isto é, “a permanência de um ponto de *vista* fixo exterior ao objeto”<sup>35</sup>; e uma “ciência nômade” que “segue” os fluxos abertos, singulares, mutáveis, inventando problemas. O Estado, afirmam Deleuze e Guattari, sempre esteve em relação com um Fora, sejam as “máquinas mundiais” sejam as minorias nômades, segmentárias ou moleculares. As fronteiras entre ambas são permanentemente móveis. Se o Estado não pára de capturar, sedentarizar e organizar os fluxos nômades — que se renovam em linhas de fuga —, também a “ciência régia” procede da mesma forma com a ciência nômade, apropriando-se do seu conteúdo que, por sua vez, “não pára de fazer fugir os conteúdos da ciência régia”<sup>36</sup>.

O que rivaliza os dois modelos de ciência é que as ciências nômades suscitam problemas e não soluções, o que obstaculiza seus efeitos de poder, ou sua dificuldade em se fazer autônoma e se fixar no poder. “No campo de interação das duas ciências, afirmam Deleuze e Guattari, as ciências ambulantes [ou nômades] contentam em *inventar problemas* cuja solução remeteria a todo um conjunto de atividades coletivas e não científicas”<sup>37</sup>.

Tendo em vista as linhas, suas múltiplas dimensões e direção, Deleuze afirma que “toda política é um campo de

experimentação ativa”<sup>38</sup>. Todos os processos de invenção ou experimentação são devires, movimentos de fuga às condições existentes, à sua forma atualizada e territorializada. Os acontecimentos são devires que se concretizam em ocorrências históricas individuais ou coletivas sem, contudo, serem totalmente integráveis ou se confundir com elas, mantendo sua face trans-histórica de metamorfose, como puro devir. Se a política é uma experimentação é porque não se pode prever a direção que tomará uma linha, pois em uma sociedade tudo escapa e, portanto, é possível definir uma sociedade por suas linhas de fuga, contra-efetuação em acontecimentos-devires.

Pensar a política por acontecimentos implica se livrar das formas fixas de identidade subjetivas, sejam partidos, indivíduos e raças, sejam oposições e dualismos. Pensar e agir por acontecimento força a um devir-outro, estar no “meio” trocar o Ê pelo E, fazer do múltiplo um substantivo. “Uma multiplicidade, diz Deleuze, está somente no E”<sup>39</sup>. O E não é a simples soma de elementos, mas dá às relações uma outra direção, que se instala em uma linha de fuga: fuga das identidades, lançar-se ao aberto, conexão por composição em um plano de imanência.

### **Devir-minoria: multiplicidade de fuga**

Todo devir é um devir-minoritário, é traçar uma linha de fuga do padrão ou modelo estabelecido, ou seja, da maioria. Fugir, nesse sentido, não é se recusar à ação e tampouco se evadir da realidade, mas um ato de criação — um experimento-invenção. Criar é começar algo novo, um deslocamento em direção aos fluxos mutáveis. Por isso, uma minoria nunca se deixa sedentarizar e também não constitui um conjunto fechado sobre si; e porque não se deixa fixar, seu movimento está sempre em conexão com outros devires-minorias.

O que distingue uma minoria de uma maioria não é o número, mas sim “fazer valer a potência do não numerável”<sup>40</sup>. Ora, numerar supõe fixação identitária; ser minoria, pelo contrário, é diferenciar, subtrair-se, promover desvios, é inumerável porque é um contínuo devir-outro. O inumerável é a conexão entre dois conjuntos sem se identificar com nenhum deles, é o que escapa traçando uma linha de fuga<sup>41</sup>.

Um devir-outro não é imitar as formas estabelecidas ou reconhecer-se no outro, mas conjugar fluxos desterritorializados, encontrar-se pelo “meio”. “O devir-mulher, devir-negro, devir-índio, etc. não é tornar-se mulher, negro, índio, tampouco agir como se fosse o outro por imitação”, mas, nas palavras de Deleuze, “um *encontro* entre dois reinos, um curto-circuito, uma captura de código onde cada um se desterritorializa”<sup>42</sup>. Trata-se de atingir uma zona de vizinhança, fazendo valer a potência do indefinido, isto é, deixar-se determinar apenas pelo devir. Torna-se *um* outro e não *o* outro, o indefinido que, longe de ser uma generalidade, constitui-se em potência singular.

Só se conectam devires-minoritários, pois uma composição se faz a partir de fluxos que se desterritorializam. “Um fluxo [afirma Deleuze] é algo intensivo, instantâneo e mutante, entre uma criação e uma destruição. Somente quando um fluxo é desterritorializado ele consegue fazer sua conjugação com outros fluxos, que se desterritorializam e vice-versa”<sup>43</sup>. As formas identitárias, dicotômicas, unificam-se sem dispensar mecanismos de centralização que articulem as partes ao todo. É identificando que o aparelho de Estado realiza a captura.

Um devir-minoritário não é o mesmo que assegurar a identidade para as minorias — excluídas do Estado, dos direitos de cidadania. Movimentos de busca de identidade ou se fecham em grupos isolados, ou reivindicam o reco-

nhecimento de direitos iguais, ou seja, fazer parte de uma maioria. Não se pode ignorar que grupos minoritários, tão logo se sentem fortalecidos em sua identidade, buscam fixá-la na forma Estado.

Uma minoria nunca define um estado, conjunto numerável, identitário, mas um movimento, um devir. Trata-se de desfazer as formas fixas que identificam indivíduos ou grupos. Abrir-se às forças e linhas do devir que nos atravessam e que não têm princípio nem fim. Devir é estar “entre”, é nomadizar, é sempre uma multiplicidade de fuga e, como tal, é uma “experimentação vida”<sup>44</sup>. Como toda experimentação, ultrapassa a possibilidade de prever, ou seja, saber antes o que vai acontecer. Experimentar é uma forma singular, um novo começo.

## Notas

<sup>1</sup> G. Deleuze e F. Guattari. *Mil platôs*. São Paulo, Editora 34, vol. 5, 1997, p. 46.

<sup>2</sup> Deleuze G. *Diferença e repetição*. São Paulo, Graal, 1988.

<sup>3</sup> Trata-se de uma filosofia da representação em que as diferenças se subordinam à identidade no conceito pelo sujeito pensante, à semelhança no objeto, à analogia no juízo, à oposição no predicado. São as quatro raízes do princípio da razão. Qualquer diferença que escape a esses princípios será considerada “des-mesurada, incoordenada, inorgânica”. G. Deleuze, *idem*, p. 415.

<sup>4</sup> J. J. Rousseau. *Do contrato social*. São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 49 (Coleção Os Pensadores).

<sup>5</sup> S. Mill. *Considerações sobre o governo representativo*. Brasília, UnB, 1980, p. 19.

<sup>6</sup> S. Mill. *Sobre a liberdade*. Petrópolis, Vozes, 1991, p. 56.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 119.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 64.

## Devires minoritários: um incômodo

- <sup>12</sup> F. Nietzsche. *A genealogia da moral*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 12.
- <sup>13</sup> F. Nietzsche. *Gaia ciência*. Lisboa, Guimarães Editores, 1996, § 344.
- <sup>14</sup> F. Nietzsche, *Genealogia da moral*. Op. cit. p. 138.
- <sup>15</sup> Idem, p. 139.
- <sup>16</sup> F. Nietzsche. *Gaia ciência*. Op. cit., § 347.
- <sup>17</sup> F. Nietzsche. *Genealogia da moral*. Op. cit. p. 73.
- <sup>18</sup> Idem, p. 75.
- <sup>19</sup> M. Foucault. “Nietzsche, a genealogia e a história” in *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1993, p. 26.
- <sup>20</sup> M. Foucault. *Em defesa da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 14.
- <sup>21</sup> Idem, p. 15.
- <sup>22</sup> M. Foucault, “Nietzsche, a genealogia e a história”. Op. cit. p. 16.
- <sup>23</sup> Ibidem, p. 21.
- <sup>24</sup> G. Deleuze e F. Guattari. “Introdução: Rizoma” in *Mil platôs*. Rio de Janeiro/ São Paulo, Editora 34, vol. 1, 1995.
- <sup>25</sup> Idem, p. 16.
- <sup>26</sup> G. Deleuze e C. Parnet. *Diálogos*. São Paulo, Escuta, 1998, pp. 145- 170.
- <sup>27</sup> Idem, p. 158.
- <sup>28</sup> G. Deleuze e F. Guattari. *Mil platôs*. Vol. 5. Op. cit. p. 88.
- <sup>29</sup> G. Deleuze e C. Parnet. Op. cit., p. 159.
- <sup>30</sup> Idem, p. 151.
- <sup>31</sup> Ibidem, p. 150.
- <sup>32</sup> Ibidem, p. 151.
- <sup>33</sup> Ibidem, p. 151.
- <sup>34</sup> Ibidem, p. 155.
- <sup>35</sup> G. Deleuze e F. Guattari. *Mil platôs*. Vol 5, Op. cit. p. 40.
- <sup>36</sup> Idem, p. 34.
- <sup>37</sup> Ibidem, p. 42.
- <sup>38</sup> G. Deleuze e C. Parnet. Op. cit., p. 159.
- <sup>39</sup> Idem, p. 71.

<sup>40</sup> G. Deleuze e F. Guattari. *Mil platôs*. Vol. 5. Op. cit. p. 174.

<sup>41</sup> Idem, p. 173.

<sup>42</sup> G. Deleuze e C. Parnet. Op. cit. p. 57.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 61.

#### RESUMO

*Pensamento nômade como incômodo, diante dos saberes régios. Pensamento de combate. Máquina de guerra, que investe na multiplicidade, e não no pluralismo, pois evidencia neste a preservação da forma-Estado. Como investimento em liberdades, Nietzsche, Foucault, Deleuze e Guattari interrompem os desdobramentos totalizantes do pensamento liberal.*

*Palavras-chave: devir, multiplicidade, pluralismo.*

#### ABSTRACT

*The nomad thought as an annoyance before regal knowledge. Combat thoughts. War machine that goes through multiplicity and not pluralism; showing how pluralism keeps the state-form working. By investing in liberties, Nietzsche, Foucault, Deleuze and Guattari stop the totalizing continuities of liberal thought.*

*Key words: becoming, multiplicity, pluralism.*