

DESERTAÇÃO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E
INSTITUCIONAL

DESERTAÇÃO

JULIANE TAGLIARI FARINA

Orientadora Profa. Dra. Tania Mara Galli Fonseca

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre

2009

*A meu pai, Marcos Elias Farina,
 por ter me iniciado nas artimanhas do sensível;
 À minha mãe, Valdete Tagliari Farina,
 pela força da terra;
 À minha orientadora Tania Mara Galli Fonseca,
 por permitir que os delírios se escrevam;
 À minha amiga Sara Caumo Guerra,
 pelos passamentos;
 À minha amiga e colega Débora de Moraes Coelho,
 pela riqueza dos trajetos;
 À minha amiga Mariane Sobrosa,
 porque precisamos de leitores;
 À minha terapeuta Maria Célia Detoni,
 porque sem clínica não há crítica;
 A meu amigo e colega Rafael Adaime,
 por tê-lo encontrado no meio do caminho;
 À Marciele e Liliane,
 pelos olhares;
 À Vanessa e Bibiana,
 pelo 'con fiar' nas borboletas;
 Aos colegas Daniel Dutra Trindade, Bianca Sordi Stock,
 Luis Artur Costa, Vilene Mohelecke e Andréia Oliveira,
 pelos ensinamentos e parcerias;
 A mais amigos e intercessores:
 Carolina Santana, Alice Frainer, Ana Cláudia Araújo, Cássio Turra, Itamar Comaru e
 toda a Confraria da Polenta;
 Clarice Nejar, Luciene Luzardo e todas as mulheres que chicam;
 Paula Flores, Heloísa Helena, Simone e Quérlei Scremin, as 'soy mujer';
 Luciana Knijnik, Rodrigo Lages, Branca Chedid, Paulo Luiz Sousa, Marcos Kligman,
 Carina Sehn, Lídiston Pereira, Roberta Rodrigues;
 Nenas e Nenos, Chicas e Chicos,
 e tantos outros,
 porque a conversa é o canal mais livre para o pensamento e a troca de perspectivas;
 A todos os companheiros invisíveis, inomináveis e inumanos
 que não compreendem agradecimentos*

Muito Obrigada!

Dedico este texto ao Felisdônio

“As coisas que não existem são mais bonitas”

Felisdônio

(Barros, 1993, p. 8)

RESUMO

Esta dissertação acompanha o movimento de desterritorialização realizado pela Psicologia, a partir de um encontro com a Filosofia da Diferença. Através de cenas protagonizadas pelo personagem *Ela*, assistimos a um processo de rachadura dos territórios aprisionantes da subjetividade contemporânea, das grandes categorias molares e das micropolíticas que os sustentam. A escrita, lugar de intensificação absoluto da imaginação, revela-se a linha de fuga que nos leva ao encontro das intensidades perversas e anômalas, produtoras dos desertos que guardam a potência de começar um novo mundo.

ABSTRACT

This paper follows the deterritorialisation movement accomplished by Psychology in its encounter with the Philosophy of Difference. Through the scenes of the character *Ela*, we witness a crack process of the confinement territories of contemporary subjectivity, of the large molars categories and the micropolitics that support these territories. The writing, place of absolute intensification of the imagination, is the line of flight that led us to the perverse and anomalous intensities, producing the deserts that keep the power to start a new world.

PLANO DE FUGA

09

Por uma psicologia pagã

10

Os Rebanhos Contemporâneos

16

A ponta de desterritorialização

20

Partida

23

Minha filha, tudo é uma questão de bom senso: tenha juízo!

26

A vida acontece

28

Clínica e Criação

32

Fantasma do Futuro

35

Rota de Fuga

37

ELAS

38

CENA 1: uma tarde - *Sonhos de rebanho em catástrofe*

39

O DESVIO

40

Minha filha, tenha juízo!

44

Quem disse isso?

44

Como rachar o quadrado?

47

Acontecimento

49

E então, o que se passou?

50

CENA 2: ocaso - *Os duplos contra as essências*

53

O ESPELHO

54

Não!

56

O outro lado do espelho

57

Perversão e Crueldade

59

O Espelho como Labirinto

63

A Palavra Fantasma

64

CENA 3: uma noite - *Do sonho à insônia*

66

OS CÃES

67

Solidão & Cia

68

Insônia

71

Por que só Eu?

72

Devir-animal

74

Uma noite acaba com o juízo de Deus

76

Anomalia

77

Travessura

78

BIOGRAFIAS DO *CLINAMEN*

79

Escrever a Vida

80

A Solidão como Precursor Sombrio

84

Bibliografia e Discografia

87

PLANO DE FUGA

Por uma psicologia pagã

É preciso começar por algum ponto. Nós partimos do seguinte: todo o pensamento que serve de base para a psicologia moderna se encontra numa empreitada que inicia com Platão, passa pelo Cristo de São Paulo, tem seu clímax em Descartes e se aperfeiçoa com alta tecnologia nos pressupostos capitalísticos contemporâneos. Esta é a empreitada que funda o ser humano como um ser moral, ser da consciência, sustentado pelo pensamento ortodoxo. Partindo deste cenário, esta dissertação intenta, de alguma forma, ultrapassar o diagnóstico das doenças da moral: escravidão, rebanhamento e monocultura humana. Pretensamente, queremos ser os médicos dessa civilização, tal como quis Nietzsche.

É com ele que diferenciamos o psicólogo moderno de um autêntico psicólogo, pois o bom gosto de um autêntico psicólogo é pagão: consiste em “opor-se ao modo de expressão vergonhosamente moralizante que enlameia todo juízo moderno sobre o homem e as coisas” (Nietzsche, 1998, p. 126). É o próprio esgotamento¹ de uma doutrina que nos levará à sua diferença. Nós já pensamos que nos sentíamos cansados, pois tínhamos a sensação de que já havíamos dito o bastante que não pensamos em termos de sujeito, o dado e incontestável sujeito, individual e universal, dotado de um mundo interno

¹ Para Deleuze (2005) “o esgotado é muito mais do que o cansado”, uma vez que o cansado é aquele pra quem não há mais possibilidade. O cansado do cotidiano é aquele que descansa para viver o possível um pouco mais. Mas o esgotado é aquele que esgotou as possibilidades de tal forma que encontrou o espaço vazio, renunciando a toda necessidade, preferência, finalidade ou significação, conseguindo encontrar o fora dos objetivos e dos projetos preestabelecidos, liberando-se dos possíveis sempre porvir.

profundo e inatingível ou atingível, talvez, por um psicólogo. Mas, falaremos ainda mais um pouco. Se os ouvidos ainda não se cansaram, hão de se esgotar...

Já que o conceito de sujeito é um artifício sofisticado, é preciso dissecá-lo para poder ultrapassá-lo, é preciso esgotá-lo. O sujeito é “o mais sólido artigo de fé” já criado, o mais sofisticado dos ideais inventados sobre a Terra. Toda uma espécie humana se sustenta sobre ele: sob a roupagem da indiferença, da virtude e do livre arbítrio, escondem-se a fraqueza e a opressão de toda a espécie (Nietzsche, 1998, p.37). Sentimo-nos agora, um pouco impacientes, mas não cansados. Buscaremos o esgotamento por mais árduo que nos pareça, pois sabemos que operamos com forças minoritárias e que as forças majoritárias que combatemos estão em plena produção.

Mas como um ideal pode ser criado com tamanha força?

Platão inventa a transcendência opondo à vida imanente uma pretensão ideal, submetendo a vida a uma verdade divina, a uma seleção conforme o juízo de Deus (Nietzsche, 1998, p. 140). As ideias ganham status de anterioridade em relação à encarnação. As almas encarnadas, por sua vez, devem ser pretendentes a cópias o mais fiel possível da essência divina, garantindo seu valor de semelhança. Ancorado nas essências ideais, o platonismo funda o domínio da filosofia como domínio da representação preenchido pelas cópias-ícones, pelo fundamento enquanto modelo do Mesmo, do semelhante, da identidade. Antes a justiça (a essência), depois a qualidade de justo e, por fim, os justos (pretendentes de primeira ordem, semelhantes mais próximos da ideia) (Deleuze, 2003, p. 260-262).

Terreno fértil explorado pelos ideais judaico-cristãos: o homem feito à imagem e semelhança de Deus (uma essência cuja representação então se torna infinita), mas que deturpa essa semelhança pelo pecado. Pretender à purificação, como finalidade superior, é o aperfeiçoamento cristão do ideal platônico (Idem, p. 263). Maldita vontade de espelho!

Podemos compreender o uso da figura de Cristo para fundar uma religião do Poder, uma maneira terrível de julgar em nome de Deus, através de

uma crença na imortalidade, numa vida além da vida, no reino dos céus. Toda a moral que nos faz estar sempre ausentes do presente (Nietzsche, 1998, p.7).

Antes da aparição de Cristo, Roma cultivava valores ativos como valores de nobreza: veracidade, audácia, revide instantâneo contra o inimigo, coragem, magnanimidade, constituição física poderosa, saúde florescente, rica, através da guerra, da aventura, da dança, da caça, enfim de uma existência livre e contente, em oposição aos valores baixos, plebeus, de covardia, de mentira, de impotência. A nobreza romana criava os critérios do que era bom ou mal a partir daquilo que era vivido, o sentido do afeto era colado ao acontecimento (Deleuze, 1997, p. 146-147), a imanência imperava.

A Judéia, por sua vez, apresenta sua nobreza sacerdotal, de hábitos hostis à ação, hostis aos valores de quem escravizava os judeus: jejuns, abstinências sexuais, isolamentos, ódios contra inimigos espirituais (Nietzsche, 1998, p.24-25). Roma sob a égide dos pontífices é a Roma que aterrorizará os seus teatros (Artaud, 1999 p. 22), nada mais apresentará aos Deuses e, a partir daí, um só Deus comandará o espetáculo.

Assim, o que era nobre passa a ser 'o mal' e o que era ruim passa a ser 'o bem'. Os sofredores, os escravizados recriaram os valores humanos através do ódio e da vingança. Faz-se brotar do ódio um novo amor: o amor pelas alturas, pelo além. Cristo, o Deus na cruz, é o Deus que se sacrifica pelos pecados do homem, pecados que outrora foram valores nobres. Cristo crucificado permitirá o golpe de mestre de São Paulo, a catequização do inimigo: triunfo da moral escrava, rebanhos com desejo de rebanho, rebanhos do senhor na terra esperando a redenção no Reino dos Céus, onde a vingança será degustada como se deve: fria, depois de cozida por muito ressentimento, por muito rancor às grandes aves de rapina. O que outrora fora uma ação imediata, torna-se uma reação retardada e relegada a Deus, à sua lei, ao reino das alturas e do além (Nietzsche, 1998, p.17-46).

Como se não bastasse ter feito da opressão um bem, a moral escrava ainda inventa um Deus a quem obedecer. A senha mentirosa do ressentimento, o privilégio da maioria através da promessa que o homem faz a Deus: ser bom

para ser recompensado no além da vida, no dia de nossa morte, amén. Este é o grande engodo, a grande promessa: o altruísmo como valor em si acaba por dizer não à vida ao mesmo tempo em que se torna um sofisticado instrumento de coerção social. O homem animal de rapina tem seus instintos amestrados para tornar-se manso e civilizado, doméstico e comunitário, dotado de compaixão e responsabilidade, de orgulho pelo sofrimento, de mérito por ser-assim. A partir de então, as virtudes altruístas, a compaixão, a abnegação, a humildade, a paciência, a vergonha, o sacrifício foram tomados como valores em si, impassíveis de qualquer crítica e nos esquecemos das causas do juízo de valor deixando-nos aprisionar por eles (Idem, p.17-46).

Mas jamais esquecemos o que prometemos. “Prosseguimos querendo o já querido”, sendo assim, sendo Eu-Mesmo, tal qual Deus quis. Cadeias que o acontecimento do acaso tem dificuldade de quebrar. Enquanto queremos o que o amanhã promete e fazemos promessas ao amanhã, não há descarga, ação, presente. Cultivamos uma tentação pelo nada.

Por isso é preciso apontar uma grave diferença entre o nobre egoísta e o exemplar de rebanho, o sujeito altruísta. Enquanto o primeiro é bárbaro, audaz, tem desprezo pela segurança e digestão fácil, e quando inventa Deus é para que ele seja espectador de suas obras e seus espetáculos, o segundo acrescenta sempre mais prudência e controle dos instintos pois sofre os efeitos dos castigos prometidos por seu Deus julgador. O primeiro nada deve pois sempre age. O segundo está sempre retardando a ação, em dívida com o mais terrível dos agiotas, o promotor da dívida infinita, o juízo de Deus, encarnado na comunidade, que, quando traída em seus valores, também saberá cobrar seu preço.

Mas, no primeiro caso, a nobreza não é do indivíduo, é da força. É ela que é potente e busca cada vez mais potência. Enquanto ‘sujeito’ já é um conceito reativo, adaptativo, é a criação de um animal que sabe fazer promessas, um animal responsável. Por isso ele foi tornado uniforme, igual entre iguais, previsível e portanto, confiável, mas através da fórmula do indivíduo soberano, dotado de livre-arbítrio, de poder sobre si mesmo:

consciência cavada pela memória dos castigos e das penas, triunfo da culpa vivida no encarceramento da comunidade e na promessa da paz (Nietzsche, 1998, 47-72).

E os velhos instintos? Deixaram de fazer suas exigências? Não, mas tiveram que buscar subterfúgios, meios subterrâneos de satisfação, pois, no momento em que não puderam mais se descarregar para fora, para a ação, tiveram que se voltar para dentro, possibilitando a interiorização do homem, e a formação de uma alma individual. Assim surge a má-consciência, a auto-vigilância, o auto-flagelo, o auto-castigo, enfim, o Estado interiorizado: o próprio homem responsável por seu amansamento. Eis a mais sinistra das doenças: o sofrimento do homem consigo mesmo (Idem p.72/73). Puro engodo, talvez o pior de tantos que nos contaram: descoletivizar a alma é estratégia indispensável ao sucesso dessa empreitada rumo à domesticação do homem.

Foi assim que uma população bárbara, “sem normas e sem freios” pôde ser tornada estável e maleável, dando início à forma Estado, aos controles da maioria pelo juízo de Deus na Terra (Idem p.74/75). O Estado, o primeiro escalão do governo de Deus, seguido na hierarquia pela figura paterna.

Toda esta hostilidade contra a vida afirmada pelo sentimento de rebanho. Toda crueldade do mundo tornada afável porque se vive como todo mundo, porque somos todos semelhantes a Deus e uns aos outros e somos livres para obedecer. É só no seio de um rebanho que se pode criar um sujeito dotado de livre arbítrio que sabe exatamente o que deve escolher entre o bem e o mal: o bem determinado por Deus.

No seio deste rebanho surge o sujeito moderno, capitaneado pela filosofia cartesiana. O idealismo dogmático de Platão é reeditado quando a unidade metafísica da alma é transposta para a substância pensante concentrada no núcleo da consciência de onde conclui-se, simploriamente, que o ato de pensar tem como causa um sujeito que pensa. A gramática toma o trono da verdade absoluta já que o ‘Eu’ é sujeito e o ‘penso’ é predicado (Giacóia Jr., 2002, p. 201) .

É assim que o homem mata Deus para colocar-se no lugar dele. Em vez de ser sobrecarregado de cima, o próprio homem se encarrega de colocar seu peso sobre as costas. O essencial não muda, os valores de bem, de verdadeiro, de divino podem vir de Deus, do ideal de progresso, de felicidade, de utilidade ou da consciência pensante, mas são ainda valores que submetem a existência a seus julgamentos (Deleuze, 2007, p. 21).

Acabamos por suportar “miséria, privação, mau tempo, enfermidade, fadiga e solidão” (Nietzsche, 1998, p. 35) como se fossem fardos normais a que se carregar, pois somos consolados pela esperança da transcendência, do mundo do além e do amanhã. Enquanto que na vida imanente o que domina é “a contingência absoluta, com a mecânica absurdidade de todo o acontecer” (Idem, p. 67), pois “não podemos atuar isoladamente em nada” (Idem, p. 8).

Por isso queremos o esquecimento de si, como esquecimento ativo, como antídoto contra a interiorização do ressentimento, em proveito da memória do mundo: uma memória liberadora contra a memória escravocrata da neurose. Pois a neurose é a doença do homem do ressentimento: a busca de um ideal ascético através de uma moral sublime e suas santas virtudes não passam de um labirinto de ideias fixas, de um excesso de sentimento, que se colocam como barreiras contra a vida, contra a saúde e o vigor da espécie humana.

‘... Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência. Ao pôr fim à superstição que até agora vicejou, com luxúria quase tropical, em torno à representação da alma, é como se o novo psicólogo se lançasse em um novo ermo e uma nova desconfiança – para os velhos psicólogos, as coisas talvez fossem mais cômodas e alegres; mas afinal ele vê que precisamente por isso está condenado também à invenção – e, quem sabe?, à descoberta.’ (Nietzsche, 2003. pág. 19/20)

Os Rebanhos Contemporâneos

Mas hoje já não vivemos uma existência suficientemente terrena? Já não matamos Deus? Não! Proliferam as igrejas e os templos evangélicos, endurecem os fundamentalismos religiosos e, quando nos sentirmos ateus, o reino dos céus estará no prêmio da loteria. A cada aposta, nova oportunidade para o mesmo sonho. A felicidade e a recompensa permanecem no amanhã: casas, carros, viagens, status... dinheiro até para ajudar o próximo! Acreditando que somos nobres egoístas somos ainda rebanho, talvez nunca tenhamos sido tão rebanho como hoje.

Tão sedentos de democracia como de rebanho, queremos para todos o que queremos para nós e sabemos direitinho o que devemos querer. A ordem capitalística contemporânea aproveita o ensejo para roubar nossos corpos para que com eles se produzam os organismos necessários às maquinarias da produção (Deleuze; Guattari, 2002, p.69), rebanho produtivo movido a desejo...

Corpos-chip: ágeis, conectados, consumidores de velocidade; corpos-zumbis: deprimidos, incompreendidos, habitantes de buracos, consumidores de psicofármacos e TV a cabo dublada; corpos-manequins: magros, consumidores de tendências de moda; corpos-trabalhadores-livres: privatizados, participantes do capital estrangeiro, consumidores de emprego e índices econômicos; corpos-mães: amorosas donas de casa que trabalham fora, consumidoras de sabão em pó e Biotônico Fontoura; corpos-adolescentes: sempre novos consumidores...

E nós consumimos, nem que seja idealizadamente, o que é vendido. E tudo pode ser vendido! O privilégio da vida é concedido a quem tem o poder de compra. E o privilégio continua sendo, mais do que nunca, a virtude suprema. O que se pode e o que não se pode ter e ser são os dois lados da mesma moeda, moeda de circulação planetária, movida à transcendência capitalística. Em troca, ganhamos uma alma com selo de qualidade: propriedade particular e intransferível.

Assim, estamos muito interessados na dimensão capitalística da produção de subjetividade, nos modos de existência produzidos em série, nos

sintomas que aí se gestam, mas não apenas porque nos pensamos aptos a explicar o que está acontecendo, deste modo podemos acabar fazendo “alianças vergonhosas” com esse presente, com “a baixeza e a vulgaridade da existência que impregnam as democracias”, com esses “modos de existência e de pensamento-para-mercado” (Deleuze; Guattari, 1992. p. 140), rebanhos pós-modernos dos quais a psicologia raramente escapa. Não queremos apenas explicá-los, queremos ultrapassá-los.

Assim como não podemos esquecer as causas do império do juízo de valor, não podemos deixar de dissecar os mecanismos da produção de subjetividade capitalística, que nos chegam através da mídia, da família, enfim, de todos os equipamentos que nos rodeiam, e que não são apenas transmissões de significações através de enunciados significantes; nem são modelos de identidade ou identificações com pólos maternos, paternos etc. São, mais especificamente, sistemas de conexão direta: de um lado, as grandes máquinas produtoras de sentido e valor e, de outro, as instâncias psíquicas, a maneira de perceber o mundo. Neste sentido, o indivíduo é uma produção subjetiva e o terminal individual se encontra na posição de consumidor de subjetividade (Guattari; Rolnik, 1993, p. 27).

Acabamos capturados por matérias de expressão características da era da mídia: matérias de expressão limpas de afeto. Tornamos-nos presas fáceis das centrais distribuidoras de sentido e valor, onde a mídia desempenha, provavelmente, o papel principal (Rolnik, 2006, p.43/44). Deus pulveriza assim seu ponto de vista e nos dá a ilusão da livre escolha, mas é ainda a escolha do sujeito que se crê dotado de livre-arbítrio, livre para escolher o que já existe.

A ordem capitalística é, então, projetada na realidade do mundo e na realidade psíquica. Ela incide nos esquemas de conduta, de ação, de gestos, de pensamento, de sentido, de sentimento, de afeto etc. Ela incide nas montagens da percepção, da memorização, na modelização das instâncias intra-subjetivas, enfim, fabrica a relação do homem com o mundo e consigo mesmo (Guattari; Rolnik, 1993, p. 31).

Evidenciam-se então as raízes da psicologia e sua ascendência judaico-cristã: um território que enfatiza as produções políticas da modernidade, onde ações normalizadoras da vida humana são operadas através de uma produção subjetiva que se centraliza no modo-de-ser indivíduo. Aí se estabelecem certas naturezas, modelos e identidades que, de maneira ortodoxa, passam a orientar predominantemente as práticas da psicologia, despolitizando-as. É a psicologia de um humano conformado com a condição de sujeito que o destitui do poder de conectar-se de múltiplas e diferentes formas, que se debruça sobre a análise de sofrimentos individuais derivados de conflitos psíquicos que se processam no interior do indivíduo e só a ele se referem (Abreu; Coimbra, 2005. p.42/43). É neste cenário que a psicologia encontrará este sujeito que fala de si, um Eu para quem ofertará um “código pré-existente de interpretação” (Deleuze, 2006b, p.346).

Incansável de ter opinião sobre tudo, a psicologia se alia aos equipamentos produtores de sentido e valor e não cansa de dizer aos pais como serem pais, aos professores como serem professores, às mulheres como serem mulheres, ao Eu como ser Eu...

Mas nós não queremos falar para os pais, para os professores, para as mulheres, para o Eu, nem queremos falar no lugar deles. Isto não é uma questão de opinião, é uma questão de devir. Um pensador não é pai, professor, mulher, Eu, mas se torna, não pára de se tornar, mas para que pais, professores, mulheres, Eus... possam eles mesmos se tornarem outra coisa, escapando de seus territórios existenciais aprisionantes. Algo de um passa ao outro, pois “o devir é sempre duplo, e é este duplo devir que constitui o povo por vir e a nova terra”, o desejo de revolução que nos arrasta (Deleuze; Guattari, 1992. p.142/143).

Temos mais fios para tecer o mundo, muito mais fios do que os que dispomos na produção de corpos-consumidores e seus territórios pré-moldados, comprados à prestação de uma vida inteira pelo direito do final feliz. A vida se presta a muito mais do que ao desejo de ficar no mesmo lugar,

no absoluto, no eterno, com essa maldita vontade de espelho! (Guatarri; Rolnik, p.284, 1993).

Por isso nos inscrevemos num paradigma ético-estético-político onde nosso trabalho é “liberar a vida lá onde ela é prisioneira ou tentar fazê-lo num combate incerto” (Deleuze; Guattari, 1992. p. 222) opondo-nos a um método que dispõe de um conjunto de regras que tem valor em si, um sistema de verdades que compõe um campo de saber dado *a priori* (Rolnik, 1993, p. 243). Colocamo-nos, então, diante da criação não só de conceitos, mas de linguagens e mundos contidos no plano de imanência infinito que o pensamento ortodoxo tentou de muitas formas dominar, tentando estancar seu movimento (Deleuze; Guattari, 1992. p. 67-70).

Queremos investir em tessituras desconhecidas, temos desejo de aventura e desejo de aventura é desejo de desterritorialização desses territórios tão demasiadamente humanos. Então, deixaremos de simplesmente decalcá-los e entendê-los. Tentaremos liberar a subjetividade dessas micropolíticas que produzem a ilusão de que encarnamos modelos universais ou individualmente originais: de novo, os dois lados da moeda corrente... (Guattari; Rolnik, p.284, 1993). Na ilusão de que somos livres enquanto indivíduos, tornamo-nos escravos de uma única perspectiva, a suposta perspectiva universal e humana que nos alia aos objetivos de mercado.

Neste sentido, o Estado é quem melhor encarna este absoluto, nos deixando pensar que se não estivermos inseridos nele, não seremos ninguém. O Estado condiciona a relação das pessoas e das coisas entre si do ponto de vista de uma central que se distribui molecularmente por toda a paisagem social. Mas ele não é um ponto de vista. É o ponto de vista, absoluto e universal, sobre o qual não se pode ter outro ponto de vista: seu desejo é ser universal. Para tanto desenvolve aparelhos de captura do desejo e de produção de subjetividade adequados às condições históricas de cada período, mas sempre com o objetivo de transformar o multiverso em universo. “O Estado é um Eu que nunca é outro” (Viveiros de Castro, 2008, p.229-230).

E para que os corpos sejam colocados a serviço da estratificação própria de seu tempo é necessário torná-los organismos. O regime macroperceptivo e seu ponto de vista absoluto toma o poder e, então, temos “olhos para ver, pulmões para respirar, boca para engolir, língua para falar, cérebro para pensar, ânus, laringe, cabeça e pernas” (Deleuze; Guattari, 2004b. p.11) e também identidade, CPF, endereço, nacionalidade, município, estado, país, governo, estrada, horário, informação... “Nós não paramos de ser estratificados” (Deleuze; Guattari, 2004b. p.21) em nosso corpo próprio ou em todo o aparato maquínico que nos rodeia (máquina de Estado, máquina familiar, máquina burocrática, máquina midiática...)

A ponta de desterritorialização

O terreno onde a ordem capitalística semeia sua produção foi arado na chamada sociedade disciplinar, onde a subjetividade privatizada e individualizada foi aperfeiçoada através de um sistema de controle-repressão preocupado em docilizar os corpos para torná-los força de trabalho. Nessas condições, público e privado, indivíduo e sociedade, dentro e fora do corpo tiveram limites muito claros.

Contemporaneamente, na passagem para a sociedade de controle, a subjetividade tem passado por um sistema de controle-estimulação que embaralha o que era claramente oposto: os corpos são impelidos a expandirem-se externamente, conectando-se direta e cotidianamente com as necessidades do mercado global, transformando em certeza a impressão de que é impossível passar despercebido (Sant’Anna, 2002).

Enquanto isso, a psicologia de que falamos acima mantém suas análises sobre a suposta interioridade conflitiva individual forjada na Sociedade Disciplinar ou então sobre a crise dessa interioridade como se estivéssemos trocando algo ruim por algo pior ainda. Começamos a experimentar um processo de externalização da existência, mas que pouco dá margem à

coletivização. O Eu ainda resiste em sua realidade física material, seu ideal corporificado na obrigação de externalizar-se: fotologs, perfis no orkut, interminável investimento em imagem pessoal... A pele que era impermeável às forças do mundo para guardar as profundidades do modo-indivíduo-de-ser, continua impermeável para tornar-se mera superfície de inscrição das necessidades do capitalismo de consumo.

Nada mais pode ficar invisível. As narrativas do Eu se colam ao visível, ao facilmente comunicável, ao facilmente identificável segundo padrões majoritários, ao facilmente enunciável do outro sobre si. O outro é sempre especular, “um outro que é segundo em relação ao Eu” (Bezerra Jr.,2002, p. 229-238), que assegura este mundo como possível, e não um outro estranho, estrangeiro, desconhecido, incompreensível, que carrega consigo as potências de uma terra e de um povo por vir. Nada mais desconhecemos e nada mais suportamos desconhecer. Já que na sociedade de controle somos intermitentemente controlados, não suportamos não controlar.

No primado do individualismo nada se divide, tudo serve à exclusão do outro que não reconhece o Eu e não é por ele reconhecido (idêntico, semelhante, fiel, sem mistérios e, de preferência, bonito). Deixamos de falar de um Eu interiorizado (Homo Psychologicus) para falarmos o que devemos falar, o que de ante-mão não será desvalorizado, o que estará de acordo com o que aparece e será facilmente reconhecido. É uma cultura da sensação, do espetáculo e da opinião, onde não há lugar para uma interioridade enigmática (Bezerra Jr.,2002, p. 229-238).

Porém, tal transmutação evidencia a crise de um individualismo ainda muito caro à humanidade, em agonia diante de suas últimas tentativas de sobrevivência. Enquanto outras possibilidades não frutificam, este ainda é um território de existência majoritário. Exteriorizado, um Eu ainda se conserva e se oferta não mais às tiranias da intimidade, mas às tiranias da exterioridade...

A humanidade passa de um ideal de convivência comunitário à contagem numerológica da população do mundo. E quanto mais humanidade somos, menos somos coletivo, multiplicidade. Não há mais ilhas perdidas,

terras distantes, tribos isoladas, tempo ou espaço intransponíveis, parece que matamos as mitologias. Mas queremos nos livrar das “tirantias da intimidade”, portanto não somos saudosistas! Então, não seria a externalização massificada do individualismo sua última combinatória, sua exaustão, seu caminho para o esgotamento? Caminho para a liberação desta funesta necessidade de atomismo que acabou por gerar o “atomismo da alma” (Nietzsche, 2003, p. 19/20).

Estamos subindo à superfície, mas “não desfizemos ainda suficientemente nosso EU” (Deleuze; Guattari, 2004b, p.10/11). Há um devir de superfície a nos arrastar e precisamos estar atentos! Uma existência de superfície não pensa em seus territórios como envólucros impermeáveis, destinados à proteção. Um território terá sempre áreas de fronteira (Cunha, 2002). Passarão por ele, eles e nós de uma teia que sente e dá sentido aos movimentos pelos quais se prolonga. Signos maquínicos de conexão entre os nós nos tornam mais vivos do que os estratos de “organização, subjetivação e significância” que aprisionam a vida num “espírito de rebanho” (Sant’Anna, 2002). Um devir-aranha² nos arrasta para fora de nossa *vida de gado*.

Temos uma ferramenta pelo menos: a crítica, a potência clínica que nos possibilita perguntar sobre o domínio dos modos de produção de subjetividade majoritários: “como não ser governado assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos? Não dessa forma, não para isso!” (Foucault, 1978). Sem essas perguntas não nos desterritorializamos nem nos deixamos desterritorializar.

Mas estaremos ainda mais atentos, não teremos a desterritorialização como um fim em si mesma. Nosso fim está no meio, no desvio, na linha de fuga, mas pegamos essa linha para tecer com ela, para fazê-la dramatizar. Sairemos do país do espelho, através do espelho, para o outro lado do espelho, mas para criar um além do espelho. A viagem pode até ser solitária, mas a

² “A aranha nada vê, nada percebe, de nada se lembra. Acontece que em uma das extremidades de sua teia ela registra a mais leve vibração que se propaga até seu corpo em ondas de grande intensidade e que faz, de um salto, atingir o lugar exato. Sem olhos, sem nariz, sem boca, a aranha responde unicamente aos signos e é atingida pelo menor signo que atravessa seu corpo como uma onda.” (Deleuze, 2006c, p.172/173)

“solidão é povoada pelos encontros com o irreduzivelmente outro” (Guatarri; Rolnik, p.290, 1993).

Partida

Depois da impaciente empreitada anterior, o ponto de partida dessa dissertação é a largada para uma aventura: a filosofia como potência de reterritorialização de um território do qual nos desterritorializamos: a psicologia. E, se nos desterritorializamos da psicologia foi porque não nos sentíamos muito confortáveis, tínhamos certa desconfiança desse território, não achávamos um bom terreno para fixar raízes, quiçá para desenvolver uma agricultura. Do interior, fomos às fronteiras, de onde poderíamos fazer outros agenciamentos... A partir daí não elogiaríamos mais a profundidade, teríamos preferência pelo superficial: membranas de contato, peles permeáveis, por onde elementos desterritorializantes e desterritorializados podem se prolongar, podem vazar, podem entrar, sair, capturar outros... Descobriríamos aí, a potência de não fixar raízes: passamos a desconfiar da necessidade de fundamento e também das grandes plantações monocultoras. Ainda queríamos a fertilidade, porém, não procederíamos mais por filiação arborescente, e sim, por alianças de expansão rizomática.

A reterritorialização ocorre com a filosofia. Não com qualquer ou com toda a filosofia, mas com uma filosofia que, como nós, se desterritorializa do pensamento ortodoxo e procura reterritorialização e consistência no pensamento da diferença e da relação.

Acompanhamos Nietzsche, Deleuze e Guattari numa matilha que é por esses nomes arrastada e que também os arrasta numa filosofia da diferença, do sentido, do desejo e da multiplicidade, num pensamento pluralista, ontológico, ético e trágico. Não sabemos mais quem somos nós. A matilha não tem nome e não empunha bandeiras. Os elementos dessa matilha não dizem Eu. Mas não

basta dizer que não diremos mais Eu, é necessário não precisar dizê-lo (Deleuze; Guattari, 2004a, p.11).

O que teremos, então, é cartografia, mapas rizomáticos do próprio movimento de desterritorialização por que passamos e horizontes passíveis de reterritorialização, sempre lembrando que nunca fixamos território, que habitamos sempre uma terra movediça e nos movemos sem sentido predeterminado. A cada encontro reconfiguram-se os contornos territoriais e reinventam-se outros jeitos de andar, de olhar, de sentir, pois desde que demos a largada, vimos o chão sair dos pés e o céu cair do alto. Ocupamos quatro dimensões. Quatro dimensões da proposição, quatro dimensões do tempo, quatro dimensões do espaço... nos liberamos das trindades. Encontramos uma “quarta pessoa do singular” (Deleuze, 2003, p. 105), uma dimensão virtual, a superfície do sentido, a transversalidade, os fantasmas, as matilhas, os objetos parciais, as multiplicidades...

Operamos a diáspora de um território essencialmente antropomórfico. Operamos num fora do antropomorfismo, num campo transcendental impessoal e pré-individual que não pode mais ser sustentado pelo primado de uma consciência pessoal e individual, que demarca o espaço e distribui sobre ele formas fixas e sedentárias. Este campo é formado de emissões de singularidades móveis e nômades sobre uma superfície inconsciente que preside a gênese dos indivíduos e das pessoas.

Para tanto, encontramos teorias geomórficas, cosmogênicas e caosmóticas, do acontecimento e do sentido. Teorias de pontos singulares capazes de ultrapassar a síntese da pessoa e a análise do indivíduo que tanto comprometem a psicologia, quanto a cosmologia e a teologia, disciplinas dominadas pelas essências metafísicas e suas conseqüentes categorias: a identidade e a representação, as propriedades e as classes (Deleuze, 2003, p. 79; 105-106).

É preciso reverter o platonismo e a transcendência que dominam o pensamento filosófico, dismantelando a solidez de seus territórios, abalando seus contornos... Operamos uma “terapia da desobsessão” (Viveiros de Castro,

2007, p.100), uma clínica da clínica, pois nossas ferramentas são outras. São tecnologias de *clinamen* e perspectivismo: construímos os mapas que percorremos. O movimento registrado é o dos desvios, das rachaduras, dos *clinamens*, e não das linearidades, dos caminhos majoritários, das generalidades etc. Temos perspectivas internas e imanentes a esses mapas, não os olhamos de cima, nem de baixo. “Pois não há pontos de vista sobre as coisas; as coisas e os seres é que são pontos de vista”: cada poro, um ponto de vista; cada célula, um ponto de vista, o ponto de vista da mosca, da onça, do rio... a terra como ponto de vista. Pontos de vista das relações que se estabelecem com outros elementos (Viveiros de Castro, 2007, p.98), lembrando que o trajeto nunca é o mesmo nos dois sentidos: o olho visto não vê a mesma coisa que o olho que vê... Só há idas...

Entramos em cenas do cotidiano, cenas do extraordinário, cenas ficcionais, cenas literárias, cenas cinematográficas... Já não importam essas distinções. Tentamos fazer essas ferramentas de crítica e de clínica funcionarem nelas como formas singulares e imanentes de olhar, de andar, de sentir... Mas apesar das torções no antropomorfismo, não deixamos de falar da vida humana, pois

“as pessoas psicológicas e morais são também feitas de singularidades pré-pessoais e seus sentimentos, seu *pathos* se constituem na vizinhança destas singularidades, pontos sensíveis de crise, de retrocesso, de ebulição, nós e núcleos” (Deleuze, 2003, p.58).

Servimo-nos de uma cena como “uma lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado, pouco palpável” (Nietzsche, 2008, p.30), e não podemos ser senão revolucionários que não admitem “um estado de coisas em que o hipócrita domine” (Idem, p.41). E então nossos olhos de psicólogo, procuram o verdadeiro realismo, uma curiosidade encontrada nas volúpias da enfermidade, que através de caminhos tortuosos segue rumo à tarefa de transvaloração dos valores (Idem, p.39-43).

Mas uma mesma cena poderá nos servir também de lente multifocal e nos permitirá ver movimentos moleculares, microfísicos, que operam à margem

das grandes categorias molares e antropomórficas e fazem com que todo o movimento humano se componha de um movimento caósmico.

Minha filha, tudo é uma questão de bom senso: tenha juízo!

Começamos onde o pensamento ortodoxo começa a ruir, exatamente ali, onde ergue suas ilusões de verdade: o senso comum e o bom senso, os dois lados da moeda da doxa.

Se utilizarmos uma lente de aumento, veremos que o bom senso é uma verdade apenas parcial. Ela se une ao sentimento do absoluto para criar esta instância essencialmente distribuidora e repartidora. O bom senso quer prever mais do que agir, molda o sentido do tempo como uma flecha com sentido único, que vai de um passado representável a um futuro provável, do particular ao geral, do mais diferenciado ao menos diferenciado, do singular ao regular, do notável ao ordinário... Bom senso essencialmente agrícola, inseparável da colocação de cercas: operações de classe média, tarefa reguladora e compensadora das partes (Deleuze, 2006a, p. 316-319; Deleuze, 2003, p.78-80). *Cada um no seu quadrado*, cada um com sua casa, sua cama, seu marido, seus filhos... sonhando em ter sua casa com suíte de casal, seu marido, seus filhos...

Gesta-se aí o tal senso comum, a faculdade universal de identificação. Nele, faculdades diversas da alma e órgãos diferenciados do corpo são referidos a uma só unidade: aquela capaz de dizer Eu. Um só e mesmo Eu percebe, imagina, lembra-se e respira, dorme, anda, come, sonha... e tudo que encontra é um mesmo objeto: Eu vejo, Eu toco, Eu como, Eu percebo, Eu imagino, Eu lembro... O outro é um objeto assim reconhecido porque não é Eu: intermitente processo de reconhecimento e distribuição sedentária que se ilude em compartilhar um Mesmo mundo. (Deleuze, 2006a, p. 316-319; Deleuze, 2003, p.78-80).

E assim, o bom senso e o senso comum se refletem entre si numa regra de partilha universal que é universalmente partilhada. Regra que assegura as ilusões de uma verdade universal e eterna e estabelece a filiação entre o Eu, o

mundo e Deus, a trindade absolutista (Deleuze, 2006a, p. 316-319; Deleuze, 2003, p.81).

Somos envolvidos de tal forma por essas ilusões de universalidade, transcendência, eternidade e discursividade que acabamos por suportar o peso da circulação das opiniões dominantes e suas palavras de ordem, fazendo-nos prisioneiros de um horizonte relativo e imóvel e participantes de um rebanho de discurso igualitário: terreno fértil para a maquinaria do ressentimento. É como se não pudéssemos suportar os movimentos e as velocidades infinitas da imanência, de um horizonte absoluto, das singularidades de superfície, das potências da vida (Deleuze; Guattari, 1992, p. 67-68).

Enquanto somos integrantes submissos de um rebanho, submetemos o pensamento às exigências da representação, onde um “elemento do saber se efetua através de um objeto pensado cognitivamente por um sujeito que pensa” (Deleuze, 2006a, p. 272). Assim, a diferença não pode ser pensada em si mesma, na relação do diferente com o diferente, mas apenas através de categorias representacionais: a identidade, a semelhança, a oposição e a analogia.³

Categorias que organizam o mundo daqueles que não conseguem descrever ou comparar variações sem pressupor um fundo invariável, sem perguntar onde estão os universais, quem são seus superiores e seus subordinados, qual é a sua fatia do bolo. Contra esses, nós nos movemos, destronando as noções metafísicas de essência e de tipo. Reivindicamos uma atividade do pensamento que não seja a de reconhecer, classificar e julgar por meio de substâncias extensivas. Começa uma torção que nos joga ao amplo espaço das multiplicidades e que tem como efeito, entre outros, a liberação do pensamento como diferença intensiva (Viveiros de Castro, 2007, p.95-98).

³Identidade, fundada neste sujeito pensante que estende “ao conceito seus concomitantes subjetivos, a memória, a reconhecimento e a consciência de si”; semelhança que submete a diferença ao que reconhece como igual e remete o diverso ao estatuto de negativo; oposição e contradição que coloca o diverso de cabeça para baixo no intuito de produzir um contrário para afirmar o mesmo e, por fim, analogia que determina os gêneros e as categorias que permitirão que a diferença seja julgada como o que é ou não é, fazendo da diferença uma simples diferença conceitual ((Deleuze, 2006a, p. 363-374).

Porque é no pensamento que ocorre a desterritorialização absoluta: a terra como puro plano de imanência. Mas esta desterritorialização absoluta precisa encontrar uma desterritorialização relativa, aquela que movimenta os territórios que se inscrevem sobre a terra, para poder dramatizar as ideias. Pensar por imanência é pensar geograficamente, ter por verbo de operação o conectar; enquanto que pensar por transcendência só opera projetando tanto o passado reconhecido quanto o futuro provável sobre o que acontece (Deleuze; Guattari, 1992. p. 117).

Nós corremos com a matilha que quer pensar diferente e a partir da diferença. Não podemos mais marchar com os rebanhos que não podem criticar o que pensam porque para isso teriam que desconstruir as próprias categorias através das quais pensam que pensam (Viveiros de Castro, 2007, p.97). Nesta perspectiva dominante, a razão ganha todas as batalhas e acaba por endossar a união mística do Capital com a terra, tal como experimentamos no império planetário capitalístico contemporâneo (Idem, p.92-97).

A vida acontece

Agora, com uma lente multifocal, evocamos singularidades provenientes de uma superfície de incorporais, pré-pessoais, pré-individuais. Nós nascemos para encarná-las. Tornamo-nos a quase-causa do que se produz em nós. Mas isso não quer dizer que somos a carne de tudo o que acontece, de todo e qualquer acidente. O acontecimento se distingue do acidente porque está sempre em excesso. O que é próprio do acontecimento não é a sua efetuação, mas a suspensão na decomposição do instante numa multiplicidade em devir. O acontecimento é a pura reserva do que ainda não é (Pelbart, 1998. p. 95-96).

Buscamos a potencialidade das variações existenciais através de um plano que se constrói a partir de encontros e acontecimentos em incessante mutação. Como espaço de *clinamen*, um acontecimento que produz rupturas, catalisa fluxos e decompõe-se em diversos outros, carrega a potência de ser um

analisador. Como forma de crítica e não de compreensão, o espaço do *clinamen* é aquele onde se produz um desvio, “desventurados equívocos de re-criação” (Bloom, 1991. p. 75), onde as linhas se esvanecem na própria ilusão de continuidade, fixidez e permanência. Assim, os movimentos do plano produzidos pelos encontros possibilitam uma cartografia da confluência e da dispersão de suas linhas (Passos; Barros, 2000. p. 76).

O *clinamen* é o desvio que se dá no choque com a intempestividade dos acasos. Então, não somos nem indivíduos fechados sobre si, nem meros corpos de inscrição de necessidades mercadológicas. Provenientes do que contemplamos (Deleuze, 2006a, p.115), “somos seres acidentais” (Tarde, 2007. p. 171): um rosto é um encontro fortuito de traços; uma ideia é um encontro fortuito de memórias (Idem, p.137); um corpo é uma associação, uma combinatória, enfim, um encontro fortuito destinado a outros encontros tão imprevisíveis quanto irreversíveis. E são estes os encontros que nos dão possibilidades de desviarmos do ‘si mesmo’ para podermos expandir e tatear em todos os sentidos (Idem, p.172).

“Nossas mutilações, nossas feridas são nossos sinais de identificação; e na sucessão de aventuras que caracterizam cada momento de nossa vida, não posso ver senão a continuação da aventura primeira, do casamento único, singular, ao qual devemos o fato de termos aparecido, de termos sido individualizados um dia. Nascidos de um encontro, que nos fez diferentes de todo resto do universo, vamos nos esbarrando e nos alterando até a morte; e tudo isto é justamente chamado fortuito, pois os seres que assim se cruzam não se buscavam, mas nem por isso seu cruzamento foi menos necessário e fatal” (Idem, 2007. p. 178-179).

Por isso devemos ser dignos do que nos acontece, querer algo no que acontece, arrancar algo do que acontece! *Amor fati*: o combate dos homens livres! É isso que faz com que não sejamos simples obras do acaso e nem donos de um “livre arbítrio” individual. Não ouviremos nem veremos muito. A autodefesa estará no gosto que faz a seleção: “diremos *não*, onde o *sim* é um altruísmo, e diremos *não* o mínimo possível” (Nietzsche, 2008, p.44).

Assim, acrescentamos a uma necessidade orgânica, uma vontade espiritual. “O necessário não me fere, *amor fati* é minha natureza mais íntima” (Idem, p. 101). Pois todo acontecimento tem o momento de sua efetuação, sua encarnação em estados de coisas, indivíduos, pessoas, mas tem também seu excedente, aquilo que não pode se realizar, mas por isso mesmo espera por criação, por linguagem para se exprimir... (Deleuze, 2003, p.151-156). “Eis porque a linguagem não cessa de nascer”, porque o sentido é anterior à significação (Idem, p. 171). Neste ponto, nos desvencilhamos da interpretação que opera como sobrecodificação. Tudo é já interpretação, portanto, o que fazemos e faremos serão novas interpretações.

Temos necessidade de sentido. Somos habitados por espíritos ávidos que não se cansam de perguntar “que diferença há?” (Deleuze, 2006a, p.121). A necessidade se inscreve na abertura desta questão e é muito mal compreendida quando tomada como uma estrutura negativa, relacionada à carência, à intencionalidade e à utilidade, como uma falta que exige uma ação de satisfação. Ela se inscreve muito melhor na emergência de um excesso acontecimental (Maciel Jr; Melo, 2006, p. 77).

O acontecimento produz “um intervalo entre a percepção e a ação, um interstício onde se aloja uma afecção” (Pelbart, 1998. p.52) e abre uma fissura na superfície onde os sentidos são produzidos, descolados das ações e paixões dos corpos. Por isso o Eu é sempre rachado por essa forma pura e vazia do tempo (Deleuze, 2006a, p.133) e o sentido não habita outro lugar senão uma fissura.

Fissura que não se encontra nem no exterior nem no interior, mas na fronteira, insensível, incorporal, ideal⁴, onde tudo de ruidoso acontece: a mesma

⁴ A partir daqui haverá uma distinção necessária entre a ideia platônica, descendente de uma essência metafísica que preexiste à encarnação e o conceito de Ideia que encontramos na obra deleuziana, principalmente em *Diferença e Repetição*. Deleuze (2006a, p. 271/272) opõe a Ideia enquanto estrutura-acontecimento-sentido e a ideia enquanto representação: “na representação o conceito é como a possibilidade; mas o sujeito da representação determina ainda o objeto como realmente conforme ao conceito, como essência. Eis por que, em seu conjunto, a representação é o elemento do saber que se efetua no recolhimento do objeto pensado e em sua reconhecimento por um sujeito que pensa. Mas a Ideia dá importância a características totalmente diferentes. A virtualidade da Ideia nada tem a ver com uma possibilidade. A multiplicidade não suporta nenhuma dependência em relação ao idêntico no sujeito ou no objeto. Os acontecimentos e a singularidades da Ideia não deixam subsistir nenhuma posição da essência como ‘aquilo que a coisa é’. Sem dúvida, é permitido conservar a palavra essência (...) quando ela é precisamente o acidente, o acontecimento, o sentido, não somente o contrário do que se chama de

fissura que racha o Eu, racha o mundo! Por isso a fissura do acontecimento é desejável e tem como tema um inevitável ferimento, que faz da doença uma exploração da saúde. Ela opera relações complexas de interferência e cruzamento entre o que acontece no interior e no exterior: experimentação terrificante de distensão das bordas... (Deleuze, 2003, p. 158-164)

A fissura prolonga sua linha reta incorporal e silenciosa na superfície e os golpes exteriores e os ruidosos impulsos internos a fazem desviar, aprofundando-a, inscrevendo-a, efetuando-a na espessura do corpo (Deleuze, 2003, p. 159). Então, não há porque distinguir acontecimentos privados de acontecimentos coletivos. Assim como a guerra não é assunto privado, não há ferimento que não seja de guerra e oriundo da sociedade inteira! (Idem, p.155). É isso que nos dá a potência de um pensamento clínico: um pensamento ético, estético e político capaz de denunciar e destituir “tanto a potência do ressentimento no indivíduo quanto a opressão na sociedade” em qualquer caso. Muito mais um geomorfismo: as grandes fissuras substituindo a fina porcelana íntima e familiar (Idem, p. 158).

E muito mais geografia do que história! É certo que a história é capaz de falar das condições das quais nos desviamos para produzir o novo e sem as quais o devir permaneceria indeterminado. Mas o devir não é histórico. É, sim, o elemento não-histórico, a-histórico, capaz de engendrar-se com o que está fora de uma determinada configuração territorial. É a geografia que arranca a história do culto da necessidade e das origens para afirmar a irreduzibilidade da contingência, a potência do meio (Deleuze; Guattari, 1992, p.117). Para além do físico e do humano, geografia é paisagem, atmosfera, heciedade em suas eminentes e imanentes rachaduras: a singularidade de um dinamismo espaço-temporal e sua dramatização.

Em vez de nos aliarmos à história na procura de cadeias causais, deixando-nos fascinar pelas origens e suas explicações, agimos sobre ela fazendo-a desviar de si através de sua própria força propulsora (Passos; Barros,

essência, mas o contrário do contrário: a multiplicidade é tanto aparência quanto essência, tanto múltipla quanto una”.

2001. p. 76). Em vez de fazer a história dos heróis, fazemos a geografia dos rebeldes (Branco, 2000, p. 35).

Para tanto, não salvaremos a organização da superfície, a linguagem e a vida, se não nos arriscarmos nessa distensão. Não atingiremos esta política e esta guerrilha, sem provarmos ao menos um pouco essas fissuras que nos colocam à margem e comprometem o corpo em busca de uma grande saúde: apreender a verdade eterna do acontecimento. Mas devemos também duplicar essa efetuação dolorosa numa contra-efetuação que a transfigura, que a transvalora, que nos leva mais longe do que acreditávamos que poderíamos ir (Deleuze, 2003, p. 154): a vida como obra de arte.

Clínica e Criação

Apresentamos cenas, casos ou causos, não histórias de sujeito. Histórias de sujeito responderiam à pergunta *que é?* e às suas derivadas *quem é?*, *por que é?*, *como é?*, questões que prejudgam as respostas, pois as circunscrevem numa suposta essência identitária. Trabalhamos essas cenas como mapas, como paisagens, reavendo seu movimento real, aquele que percorre uma multiplicidade, descolando-o de um movimento abstrato que percorre apenas as categorias representacionais identitárias, remetendo-o à sua heterogênesse singular. Fazemos as perguntas *como?*, *onde?*, *quando?*, *quanto?*, livrando-nos do verbo ser e remetendo o caso às suas verdadeiras coordenadas espaço-temporais, que são traçadas a cada encontro de singularidades (Deleuze, 2006b, p.151-154).

Montamos, então, mapas conceituais, existenciais e artísticos para propor um programa clínico muito mais próximo de uma máquina produtiva do que de uma máquina interpretativa.

Tornar visíveis modos de existência criadores é a única maneira de viver a existência como problema e o pensamento como intensidade e experimentar aí a única possibilidade da vida: a produção, a criação. A superioridade

intensiva é a dos afectos, o encontro com o heterogêneo onde toda a afectividade se abala e se redistribui sob um critério imanente. A autoafirmação de nossas faculdades coincide com a afirmação do novo, do desvio, da saída (Zourabichvili, 2004, p. 60-61). Mas não fugimos do mundo, acompanhamos um mundo em fuga.

Pois a vida não encontra o mundo pré-concebido, a vida faz dos processos de experimentação, destruição e criação do mundo, processos simultâneos que não têm outro funcionamento que não o agenciamento e a relação de componentes muito diversos. Componentes bioquímicos, comportamentais, perceptivos, hereditários, adquiridos, improvisados, sociais podem se envolver em agenciamentos que não respeitam distinção de ordem, nem hierarquia de formas. O que os mantém juntos não são causalidades lineares, mas sim, seu componente mais desterritorizado, capaz de abrir um agenciamento pra interagenciamentos (Deleuze; Guattari, 2002, p.150-151).

Devires moleculares, animais, vegetais, cósmicos se inserem na potência imanente da paisagem, sem, com isso, comprometer o desenvolvimento das sociedades. Isso é antes o que acontece, mas é abafado pelas formas majoritárias de relação: o Estado, a família, a conjugalidade, a propriedade, que não admitem a crítica em nome da manutenção de um suposto equilíbrio homeostático (Guattari; Rolnik, p. 283, 1993). Territórios humanos, com bichos humanos, línguas humanas, cenários humanos, trajetos humanos... tudo tão demasiadamente humano que nos produz náusea... Mas parece que o rebanho luta para continuar cansado em sua analgésica produção de si mesmo. Sentimo-nos longe do esgotamento.

Então, o que é mais essencial num programa clínico é tratar de problemas e de questões como potências críticas. Pois os problemas e as questões são potências vindas de um fundo virtual e que se deixam resolver apenas parcialmente, numa coordenada espaço-temporal, uma heciedade, tão momentânea quanto evanescente. São potências do inconsciente, de absurdo e de enigma que não se reduzem nem ao questionador, nem ao questionado (Deleuze, 2006a, p. 277).

Aqui o problema é o da insuficiência do lógico e do consciente: a clínica se dá no deslize, no desvio de uma organização para a outra ou numa desorganização criadora e a crítica age como determinante desses níveis diferenciais (Deleuze, 2003, p. 86).

Não forneceremos, portanto, representações que nos possibilitariam a compreensão do inconsciente, queremos produzir inconsciente! Pois a estrutura do inconsciente é questionadora e problematizante e não conflitual, oposicional ou de contradição (estrutura que o compreende submisso às categorias da representação). O próprio inconsciente é o virtual⁵ em sua potência problemática expansível (Deleuze, 2006a, p.165).

Reivindicamos o futuro como desdobramento e explicação do múltiplo, do diferente, do fortuito por si mesmos. Então é preciso que a clínica se ocupe mais da obra e da produção do que do agente como sua condição. O sujeito é uma interface entre o virtual e o atual e é nos processos de atualização que um sujeito pode experimentar a potência da criação de sentidos como processo de distinção intermitente de um todo indiferenciado, do mundo e, conseqüentemente, de si mesmo.

Trata-se de produzir, na obra, um movimento capaz de comover o espírito fora de toda representação; (...) inventar vibrações, rotações, giros, gravitações, danças ou saltos que atinjam diretamente o espírito (Deleuze, 2006a, p. 29).

“A que estaríamos destinados senão a problemas que exigem até mesmo a transformação de nosso corpo e de nossa língua?” (Deleuze, 2006a, p.272). O movimento clínico torna-se essencialmente cartográfico e a experimentação, uma pura potência do falso, em direção ao futuro.

⁵ Em Deleuze, o virtual não se opõe ao real, apenas ao atual. O virtual significa que nem tudo é dado, nem passível de ser dado, mas que tudo que acontece provem do mundo enquanto imanência, onde o real se constitui de uma parte virtual e outra atual (Zourabichvili, 2004, p. 62-63). Porém, o virtual não pode ser confundido com o possível. Este se opõe ao real e depende das características do já existente (e, portanto, representado) que lhe conferem possibilidade. Já a atualização do virtual “sempre se faz por diferença, divergência ou diferenciação. A atualização rompe tanto com a semelhança como processo quanto como com a identidade como princípio” (Deleuze, 2006a, p. 316-319).

Porque temos direito ao futuro, “um elevado direito ao futuro” (Nietzsche, 2008, p.16). Mas um futuro diferente daquele previsto pelo senso comum e o bom senso: o futuro como um presente seguinte. O futuro aberto por esta fissura acontecimental é onde a ação e a obra são só o que interessa! O Eu é fragmentado, pois a ação se volta contra o agente. Ela não quer o Eu como condição, quer atingir o incondicionado, o virtual, aquilo que ainda não é. Esfacela-se o Eu, pois o que se vê no espelho é o desigual em si.

Fantasmas do Futuro

Temos então um exercício filosófico que busca tudo que é estranho e questionável no existir, tudo que o juízo torna negativo e a moral se esforça por banir. Um perspectivismo, uma psicologia do ver além do ângulo, uma transvaloração dos valores (Nietzsche, 2008, p.16-22), sem que isso implique simplesmente inversões, que dariam ao negativo o estatuto de verdade. O que se opõe ao verdadeiro não é o falso. Esses são os dois lados da moeda corrente da ortodoxia. O que se opõe ao verdadeiro é o não-senso, o disparate, o paradoxo, os fantasmas.

Inventam-se fantasmas como efeitos. “Pois não há causas e efeitos entre os corpos: todos os corpos são causas, causas uns com relação aos outros, uns para os outros. A unidade das causas entre si se chama Destino na extensão do presente cósmico”. Já os efeitos são incorporais, atributos, acontecimentos que subsistem e insistem na superfície. A liberdade está salva na interioridade do destino como ligação das causas e na exterioridade como laço da distância entre os efeitos (Deleuze, 2003, p. 5-7).

E os fantasmas são puro efeito: não representam uma ação ou uma paixão, mas seus resultados, puros acontecimentos que diferem em natureza de suas causas e que estão sempre em excesso em relação às suas efetuações. É aí que o acontecimento reside por inteiro e se oferece à contra-efetuação: nossa mais alta liberdade, seu desenvolvimento e sua transmutação (Deleuze, 2003, p.

217-219). Caminho de glória do fantasma: operação proustiana que percorre a transfiguração de um signo mundano em um signo de arte. Experiências psíquicas que fazem a comunicação de séries disparatadas.

Os fantasmas carregam tanto a potência de um passado imemorial, um passado de que não nos lembramos, povoado de pura virtualidade, de seres inexplicáveis pelo presente, quanto uma potência de futuro. O futuro está no virtual e não no amanhã.

Assim, o exercício reminiscente não busca o passado empírico, como se pudesse rerepresentá-lo e representá-lo ao modo de um *flashback* (Pelbart, 1998, p. 15). Toda reminiscência é um passado que se apresenta como um fantasma, um objeto virtual. Por isso os deslocamentos e os disfarces... Por que procuraríamos o que há atrás do disfarce? Por que correríamos atrás daquilo que permanentemente se desloca? Se a graça está justamente no disfarce que se apresenta e no movimento que se faz?

“Desmascarar alguma coisa ou alguém é uma ilusão” (Deleuze, 2006a, p.157). Atrás de uma máscara há outra máscara que apresenta, comunica e movimenta um objeto virtual que é sempre um objeto parcial. Mas falamos de uma parcialidade que não provém de uma origem total (o suposto objeto real encontrado num antigo presente), muito menos ele é parcial porque lhe falta uma parte. Permanecer não-totalizável é a essência do objeto virtual, pois ele não faz parte de um antigo presente, arquivo de memórias-lembranças, e sim, de um passado puro. É em direção a este passado puro e imemorial que nos remetemos eroticamente, durante o exercício da reminiscência, a um passado que jamais foi presente. Ao procurar um mesmo suposto verdadeiro que se repetiria sob os disfarces, ignoramos a diferença, um objeto virtual que insiste em animar o real (Idem, p.150-155): sua potência de futuro! Então, não importa a direção que tomamos, a busca é sempre da aventura, não da origem... Desviamo-nos da origem (Deleuze, 2003, p. 312-313) e “o investimento especulativo substitui a regressão psíquica” (Idem, p. 245)

Portanto, não nos ocupa a preocupação em distinguir real de imaginário. “O que aparece no fantasma é o movimento pelo qual o Eu se abre à superfície e

libera as singularidades acósmicas, impessoais e pré-individuais que aprisionava”: Narciso ferido, verbos no infinitivo que escapam dos sujeitos e dos adjetivos (Idem, p. 219-220)...

Então, não somos livres enquanto indivíduos. Esta há de ser a mais terrível das prisões. Somos livres na virtualidade ilimitada da conexão dos efeitos, nas sínteses disjuntivas de que são formados, dos quais somos parte da causa, a quase-causa, o Destino. Habitamos hecceidades, individuações sem sujeito (Deleuze; Guattari, 2004). Podemos até nos sentir mais livres. Porém, a liberdade que podemos encontrar está longe de ser representável, quiçá nos devolverá algum conforto ou apaziguamento perdido. É a liberdade de habitar a mais movediça das terras.

“E sou assombrada pelos meus fantasmas, pelo que é mítico, fantástico, gigantesco: a vida é sobrenatural” (Lispector, 1998, p. 27).

“E quando estranho a palavra aí é que ela alcança o sentido. E quando estranho a vida aí é que começa a vida” (Idem, p. 76).

Rota de Fuga

Atravessar rebanhos capitaneados por identidade e representação para destroná-los de suas ilusões de verdade. Desmontar pensamentos de rebanho ali mesmo onde eles pensam se sustentar. Agir por entre os universais. Andar pelo proibido. Buscar a aventura. Não estar seguro nem suficientemente forte, pois não haverá “um sistema, apenas linhas e movimentos” (Deleuze; Guattari, 2002b. p. 170). Integrar um corpo-matilha, sem órgãos nem padrões, um corpo do qual não se tem ideia antes de sua encarnação. Frequentar a superfície. Afetar-se pelo movimento do vento. Falar por bocas solares que cantam e voam quando atravessadas pelo vento. Trocar perspectivas. Operar no infinitivo. Habitar hecceidades. Sair pela tangente. Escapar para o cosmos. Ter como fim, sempre e só, uma ilha deserta... Criar outro outrem.

ELAS

CENA 1: uma tarde

Sonhos de rebanho em catástrofe

Todo mundo quer a vida que eu pedi a Deus
(Lisboa, 1988)

O DESVIO

Ela vinha destacada da paisagem, tão absorta em pensamentos que só se repetiam, tão assustada com o que não acontecia que poderia entrar para a estatística como mais uma vítima de atropelamento em frente ao Pronto-Socorro da cidade. A questão é que Ela não era dada a estatísticas, localizava-se mais precisamente nos desvios-padrão. Mas não sabia disso, porque queria sempre saber que lugar ocupava nas estatísticas e só compreendia dos desvios, o padrão.

- Tia?! Quer comprar toalha?

Aquela voz estranha fez um buraco em seu monocórdico mundo interno, congestionado de um conflito existencial que desembocava sempre na mesma crença – “Eu sou sozinha” – e que redundava sem parar.

- Toalha?! Não, não preciso de toalha.

- Pano de prato tia, eu tenho pra vender!

Ao olhar para aquele estatístico menino, encontrou um olhar estranho no olhar de uma menina.

- Como é teu nome?

- Pra que tu quer saber meu nome?

- Me diz teu nome!

- É Lúcia, tia!

Naquela tarde, não deixou que passassem por ela conflitos-padrão como ‘dar ou não dar esmolas’, ‘alimentar ou não a exploração infantil’... Nem perguntas estatísticas do tipo “você estuda?”; “quem te manda vender pano de prato?” ou então “quanto é?”. Deixou que se produzisse entre elas uma pergunta-desvio:

- Vamos passar a tarde juntas?

Agora, encontramos a integrante de um rebanho composto de sujeitos que pensam habitar identidades, séries identitárias. Resolvemos acompanhá-la: *Ela* se reconhece numa série identificatória mulher-classe-média-sozinha e reconhece uma série identificada como criança-de-rua-pobre-pedinte.

Acompanhamos como se processa seu pensamento: é um pensamento subjetivador/subjetivado que redundando numa palavra de ordem: *Eu sou sozinha*. É notável como, nesta afirmação, o sujeito e o predicado do ser tornam-se o ser.

Como integrante deste rebanho, habita os currais neuróticos: como podemos acompanhar, *Ela* só procura a saída na própria afirmação da palavra de ordem que a escraviza – *Eu sou sozinha*; as explicações numa pergunta que remete essa palavra de ordem a um passado por *Ela* vivido – *por que Eu sou sozinha?* – e o futuro a uma previsibilidade que promete dar continuidade ao circuito – *Eu acabarei sozinha*.

Julga-se em condições de categorizar o que encontra por meio de uma operação generalizadora, um “clichê perceptivo” (Deleuze/Guattari, 1992. p. 194). Tem um olho objetivador/objetivado. O que encontra é a série que este olho foi treinado a identificar: criança-de-rua-pobre-pedinte.

É um rebanho de sujeitos cindidos: há uma realidade subjetiva e uma objetiva. O Eu se percebe separado do mundo e ergue barreiras impermeáveis para assegurar sua identidade. A existência é afirmada numa profundidade interior, onde o pensamento é dominado por representações que objetivam o que é exterior (Albuquerque, 2002. p. 220-221). Este processo faz com que *Ela* se pense sujeito de enunciação, ou seja, tudo que diz provém de si mesma e é remetido a si mesma (Deleuze, 2006b, p.346).

Tal rebanho está sob o legado de um bom senso que fixa as séries a um sentido único e de um senso-comum que designa as identidades como identidades fixas (Deleuze, 2003. p. 3). Habitam-se, assim, séries exclusivas destinadas a um fim, uma ordem e um percurso resignado que fazem ver a injeção e o consumo de crenças encontradas no inconsciente e que nada têm de irracionais, pelo contrário, são demasiadamente racionais e adequadas à ordem estabelecida (Deleuze; Guattari, 1996. p. 62/63).

E, neste ponto, o pensamento ortodoxo começa a ruir, pois o bom senso é uma verdade parcial (a razão) que se une ao sentimento do absoluto para caracterizar-se como essencialmente distribuidor e repartidor. Desta forma, é capaz de conjurar as diferenças numa regra de partilha universal que uniformiza o diverso e igualiza o desigual. O bom senso quer prever mais do que agir, moldando o sentido do tempo como uma flecha que vai de um passado representável a um futuro provável, do particular ao geral. É aí que se gesta o senso comum definido “subjetivamente pela suposta identidade de um Eu como unidade e fundamento de todas as faculdades e, objetivamente, pela identidade de um objeto qualquer ao qual se julga que todas as faculdades se reportem” num intermitente processo de reconhecimento. Assim, o bom senso e o senso comum se refletem entre si constituindo as duas metades da ortodoxia: regra de partilha universal e regra universalmente partilhada que assegura as ilusões de uma verdade universal e eterna (Deleuze, 2006a, p. 316-319).

Vejamos: quando mulher-classe-média-sozinha e criança-de-rua-pobre-pedinte se encontram, o pensamento do rebanho encara este encontro como se ele não produzisse qualquer alteração, como se as séries continuassem de acordo com o senso-comum: a mulher-classe-média-sozinha compra um pano de prato ou não compra um pano de prato da criança-de-rua-pobre-pedinte, dá umas moedinhas ou um cachorro-quente, mas a criança-de-rua-pobre-pedinte continua sendo identificada como criança-de-rua-pobre-pedinte.

“Existe aí, como para cada um de nós, uma linha de segmentaridade dura em que tudo parece contável e previsto, o início e o fim de um segmento, a passagem de um segmento a outro. Nossa vida é feita assim: não apenas

os grandes conjuntos molares (Estados, instituições, classes), mas as pessoas como elementos de um conjunto, os sentimentos como relacionamentos entre pessoas são segmentarizados, de um modo que não é feito para perturbar nem para dispersar, mas ao contrário, para garantir e controlar a identidade de cada instância, incluindo aí a identidade pessoal.” (Deleuze/Guattari, 2004b, p. 67)

Quando linhas de segmentaridade duras como essas tomam a centralidade da existência, bloqueia-se (ou dificulta-se bastante) a passagem de devires capazes de produzir outramento tanto em nossas pequenas vidas pessoais quanto no microfascismo relacional que estas séries camuflam. A noção de um EU idêntico a si mesmo é cúmplice das estruturas opressivas (Nietzsche apud Deleuze, 2006a. p. 169): maldita vontade de espelho!

Entendemos que a produção subjetiva centralizada na interioridade das séries identitárias se caracteriza pelo estabelecimento de naturezas, modelos e pensamentos que acabam por despolitizar a existência, dificultando a fluidez que permite a criação, a invenção, a conexão. Mas em nosso plano, não consta simplesmente negar ou esconjurar séries identitárias. Trata-se, também, de afrouxar os pontos de amarra que aprisionam a existência, remetendo essas séries às máquinas que as produzem, descentralizando e desnaturalizando o sujeito de enunciação, numa tentativa de politizar a subjetividade e seus processos de produção (Abreu; Coimbra, 2005. p.42/43).

“Não se luta contra os clichês perceptivos e afetivos se não se luta contra a máquina que os produz” (Deleuze; Guattari, 1992. p. 194).

Para que um clichê perceptivo seja colocado em questão, é preciso que algo abale sua fixidez, sua certeza. E eis que uma pergunta acontece: *Vamos passar a tarde juntas?*. Aí está o escape, o desvio, o *clinamen*, o ponto de afrouxamento para onde voltamos nossa atenção, pois diante dessa pergunta, ocorre um deslizamento inevitável dessas séries. “Tudo flui” (Nietzsche, 2003. p. 239/240), mesmo quando os rebanhos se deixam viver sobre pontes ou entre cercas, mantidos por sentinelas de palavras de ordem e de ressentimento.

Minha filha, tenha juízo!

A história da perspectiva dominante é paralela ao desenvolvimento de uma doutrina do juízo generalizada, o ponto de vista universal e absoluto do Estado, “ponto em que a acusação, a deliberação e o veredicto se confundem ao infinito” (Deleuze, 1997, p. 143). A condição do juízo é ter a consciência de ter uma dívida infinita e impagável para com uma divindade tão absoluta, que é eterna. A vida passa a ser julgada conforme supostos valores superiores: os lotes e os cercadinhos que culminam no loteamento de si mesmo com direito a tribunal interiorizado e sonhos que não são mais do que promessas de continuar sob o jugo de Deus.

A doutrina do juízo reservou-se inclusive o direito de dizer como seria um mundo sem juízo (Deleuze, 1997, 153): um mundo onde o pai sempre fará falta, um mundo sem a segurança da verdade, um mundo bárbaro e sem ordem.

Mas o que é verdade? Verdade é o que está perto demais... mas não podemos estar perto demais, perto demais podemos ver de que é feita tal verdade! Então o juízo nos mantém à distância do que produz o próprio julgamento. Quem quer estar seguro por uma verdade inventada? Quem quer sonhos colonizados por imagens cafonas e idealizadas de televisão? Quem quer pensar só o que deve ser pensado? Quem quer uma felicidade ofertada como Éden a merecer, buscar e comprar e só então gozar... Quem quer um inconsciente ocupado, colonizado, loteado, construído e decorado? Só uma existência de rebanho é capaz de se conformar com a condição de sujeito eternamente insatisfeito, vendendo seu desejo para ficar *cada um no seu quadrado*.

Quem disse isso?

“Chamamos *palavras de ordem* não uma categoria particular de enunciados explícitos (por exemplo, no imperativo), mas a relação de qualquer palavra ou de

qualquer enunciado com pressupostos implícitos, ou seja, com atos de fala que se realizam no enunciado, e que podem se realizar apenas nele. As palavras de ordem não remetem, então, somente aos comandos, mas a todos os atos que estão ligados aos enunciados por uma 'obrigação social'. Não existe enunciado que não apresente esse vínculo, direta ou indiretamente. Uma pergunta, uma promessa são palavras de ordem" (Deleuze/Guattari, 2004b. p. 16).

Eu sou sozinha repetia *Ela* a si mesma, às vezes com vontade de chorar, às vezes tentando se convencer de que essa situação não mudaria e deveria se conformar com isso, afinal, era estatístico: o índice de mulheres sozinhas aumentava vertiginosamente e, inevitavelmente, algumas teriam que habitar esse lugar. Mas lá nos seus pensamentos mais íntimos *Ela* achava que alguma coisa poderia acontecer, que deveria acontecer, que *Ela* tinha direito que acontecesse! *Ela* pedia justiça à vida, queria garantias de que venceria a aposta, fazia promessas para merecer o prêmio com que sonhava.

Às vezes, quando sentava sozinha no seu café preferido, aquele daquele cantinho meio escondidinho do shopping, imaginava que sentaria um homem culto, educado e bem vestido numa mesa próxima à sua, se interessaria pelo que *Ela* estava lendo, conversariam sobre isso, ele descobriria como *Ela* era uma mulher maravilhosa e jamais a deixaria sozinha de novo.

Qualquer semelhança com os roteiros dos folhetins televisivos não será mera coincidência: as imagens clichê não cansam de dominar a imaginação e colonizar o inconsciente. Os rebanhos não cansam de inventar pretextos para seus sofrimentos, não cansam de revolver seu passado e seu presente buscando histórias escuras e questionáveis como explicações causais. É assim que *Ela* se intoxica do próprio veneno, pois no mesmo momento em que procura os culpados de seu sofrimento, conclui que só *Ela* pode ser culpada de si mesma, algo que *Ela* mesma fez é responsável pela punição que cumpre e a redenção há de lhe trazer o apaziguamento perdido. Ideal ascético que move tanto as religiões escravocratas, quanto os ideais modernos. É o motor da esperança, enquanto estado de espera, retardo da ação:

Assim, como produto da cisão Eu-mundo, o desejo, neste tipo de rebanho, é tomado idealisticamente, determinado como falta, falta do objeto real que é remetido a uma produção social exterior ao mesmo tempo em que, interiormente, produz-se um imaginário que duplica a realidade como se houvesse um “objeto sonhado por detrás de cada objeto real” ou uma produção mental por detrás das produções reais (Deleuze; Guattari, 1996. p. 29/30).

O cara da mesa ao lado tomava seu café rapidamente, mal lia o jornal e quiçá percebia sua presença. Ironicamente, ouvia Ivete Sangalo, redundante, ao fundo *vem meu amor, me tirar da solidão...* e seus pensamentos voltavam ao ponto de onde haviam partido, sem nunca terem saído da série: *sou sozinha, por que sou sozinha? acabarei sozinha...*

Ela sonhava com o poder de realizar seus sonhos e obter os privilégios de quem os conquista. Acabava por significar sua existência resignando-se ressentidamente à redundância da palavra de ordem *Eu sou sozinha* e dando a seu desejo um único sentido, apontado pela palavra de ordem dominante que a permitiria dizer *Eu sou casada*. Percebemos então, como não se trata da enunciação de um indivíduo e sim, de um agenciamento coletivo de enunciação que se significa e se subjetiva num indivíduo. E a significância e a subjetivação são grandes instrumentos de aprisionamento da vida, pois

“não existe significância independente das significações dominantes nem subjetivação independente de uma ordem estabelecida de sujeição” (Deleuze; Guattari, 2002a. p. 17).

Quando *Ela* afirma essa crença, carrega o peso de (re)senti-la. Perpetuando assim, o espírito do rebanho⁶ e seu desejo de dominar, que avalia o valor de suas afirmações pelo peso que carrega e seu mérito, pelas promessas que faz (Deleuze, 2006b. p.158-159).

⁶ “Esse é um dos principais sentidos do *terminus* nietzscheano ‘rebanho’, moral do ‘rebanho’, perspectiva do ‘rebanho’, que tem a função de ressaltar o ponto de vista e o modo dominante de valoração do senso comum, o igualitário e uniformizante; pois, em um rebanho, desconsideram-se principalmente as possibilidades de singularização. A desconstrução desta perspectiva levaria as superstições e os preconceitos ancestrais que fundamentam a psicologia a uma renovação através de uma concepção pluralista da subjetividade (Giacóia Jr, 2001. p. 41-43)

“É em sua vitória que os escravos formam um tipo”⁷
(Deleuze, 1976. p. 97),

um rebanho carregado de memória. Um tipo que não (re)age, apenas (re)sente (Ibidem. P. 92). Por isso a questão é como fazer o movimento, como esburacar essas linhas duras, “para parar de bater com a cabeça” (Deleuze, 1991. p.2) e curvar as costas.

No dia em que *Ela* encontrou Lívia, encontrou um nome próprio, uma singularidade que escapava das determinações dos clichês perceptivos. Alguma coisa aconteceu e não era nada do que *Ela* idealizava. Não sabemos o que aconteceu depois da pergunta *vamos passar a tarde juntas?*, mas para que tal pergunta se produzisse foi preciso que *Ela* se esquecesse de afirmar *Eu sou sozinha* tanto quanto de se perguntar *por que Eu sou sozinha?*. Quando esqueceu de si mesma nada faltava e muito havia para juntar.

“Concluir-se-á imediatamente daí que nenhuma felicidade, nenhuma serenidade, nenhuma esperança, nenhum orgulho, nenhum gozo do instante presente poderiam existir sem a faculdade do esquecimento”
(Deleuze, 1976. p. 94).

Como rachar o quadrado

A mulher-classe-média-sozinha se conjuga com o seguinte modo de habitar a rua: espaço estriado, composto de caminhos que a levam de um ponto a outro, traçados previamente e percorridos em automóvel próprio. Os pontos são (re)conhecíveis: a casa, o trabalho, o shopping, a terapia, o supermercado, o salão de beleza... Vai também ao parque mais próximo a pé para praticar suas caminhadas diárias.

A paisagem é (re)conhecida: automóveis, ônibus, outdoors, os pontos de referência (o Mac Donalds; o Pronto-Socorro; o colégio onde matricularia seus filhos, se os tivesse), os jacarandás, as crianças-de-rua-pobres-pedintes... A trilha sonora também: buzinas, motores, alarmes, sirenes, as chamadas da rádio

⁷ “Um tipo é, na verdade, uma realidade ao mesmo tempo biológica, psíquica, histórica, social e política”
(Deleuze, 1976. p. 92).

que ouve no carro e no walkman quando vai caminhar, o apresentador do telejornal, a atriz da novela, *tia, me dá uma moeda?*...

“Todo um jogo de territórios bem determinados, planejados. Tem-se um porvir e não um devir” (Deleuze; Guattari, 2002a. p. 67).

Por fim, a rua guarda tudo aquilo de que *Ela* se protege: o frio, a sujeira, o mau-gosto, o calor, a violência, as crianças-de-rua-pobres-pedintes, os mosquitos...

Em tempos contemporâneos a rua não é lugar para encontros. *Ela* é capaz de percorrer diversos pontos da cidade sem conversar com ninguém. Vive o paradoxo de ser sozinha na multidão; de sentir-se disponível onde todos os lugares já estão ocupados; de pensar que tem menos do que merece onde há tanto para criar; de percorrer apenas os caminhos necessários onde há tantos a percorrer sem motivo algum; de ver a rua se tornar tanto mais perigosa quanto menos a ocupa... Mesmo vivendo tais paradoxos não os habita. No império do senso-comum não há paradoxos, todos estão nos seus lugares: a mulher sozinha em seu carro, a criança pedinte na rua...

Naquela tarde, não conseguira colocar o carro no estacionamento para clientes do prédio de sua terapeuta, então o deixou na rua, há duas quadras dali e pensou – *que engraçado! Moro nesta cidade há vinte anos, acho que nunca passei nesta rua* -. Quando ouviu aquele som tão corriqueiro: *tia, quer comprar toalha?* percebeu-se na rua, na mesma rua que a criança-de-rua-pobre-pedinte. Mas por que estavam na mesma rua, já não era a mesma rua e *Ela* conseguiu encontrar os olhos de uma criança e não de qualquer criança-de-rua-pobre-pedinte.

Surge então uma rua desconhecida, um espaço de deriva, composto também de caminhos que podem nos levar às bordas daquilo que reconhecemos. *Ela* não mais passava pela rua, mas habitava a rua como espaço “onde se constroem territórios existenciais” (Fonseca, 2003. p. 256) com a matéria disponível, com aquilo que podemos encontrar *por aí*, sem nunca ter procurado, quiçá esperado idealisticamente, como *Ela* esperava que o cara da mesa ao lado viesse morar bem no meio do seu quadrado.

Porque a rua é, por excelência, um espaço liso, uma superfície plana, naquele momento, *Ela* pôde habitar um paradoxo: a mesma rua da qual se defendia era o único espaço que lhe permitiria a criação de outra vida.

Ao habitar este paradoxo roçava uma borda, um limite, onde um impulso criativo e experimentador podia ser encontrado, pois o paradoxo doa sentidos, abalando a fixidez e o sentido único do bom-senso e do senso-comum. Mas permitir o paradoxo é conceber a superfície onde se dá o acontecimento, o acontecimento como sentido, que possibilita experimentações e modificações nos corpos. Porque os encontros se dão na superfície é que um interior profundo e impermeável, envenenado de memória individual e colonizado por imagens clichê e palavras de ordem torna-se capaz de se abrir aos acontecimentos do mundo! (Gil, 2002. p.131)

Acontecimento

Esta cena nos permite falar de um acontecimento. Mas qual é o acontecimento? Não ter estacionamento interno e *Ela* ineditamente desviar seu rumo para uma rua nunca dantes trafegada? Ou abandonar as perguntas estatísticas para realizar uma pergunta-desvio? Ou surpreender-se com o olhar de uma menina? Ou trocar o adjetivo 'sozinha' pelo verbo juntar?

É tudo isso e nada disso ao mesmo tempo. Para que tenhamos um acontecimento precisamos estar diante do involuntário, do acaso, o que localizaria o acontecimento no evento imprevisível que fez com que o caminho habitual se desviasse e *Ela* se encontrasse na rua, para aí mirar a criança nos olhos e então acontecer um convite. Mas o acontecimento se distingue do acidente. O que é próprio do acontecimento não é a sua efetuação, mas a suspensão na decomposição de um instante numa multiplicidade. O acontecimento é a pura reserva do que ainda não é (Pelbart, 1998. p. 95-96). É puro devir.

Nesta perspectiva, a existência é um fenômeno estético, movido pelo devir. E é da afirmação de um devir que trata o acontecimento, pois nada é e tudo está, ao mesmo tempo em que passa. Nada há de culpado ou responsável na existência, pois nada podemos pedir ao devir, ele não tem objetivo. Entre o devir e o ser só há jogo, dança; não há apostas, garantias ou promessas (Deleuze, 1976. p. 19/20;38).

No dia narrado, *Ela* saía da terapia. Lá, disse mil vezes: *Eu sou sozinha*, perguntou mil vezes *por que Eu sou sozinha?* e previu mil vezes *se as coisas continuarem assim, Eu acabarei sozinha*; respondeu mil vezes que a culpa era das estatísticas; do medo de ter um casamento desastroso, qual fora o dos seus pais; da imbecilidade dos homens; depois pensou mil vezes que a culpa era sua, que não era boa o bastante para casamentos... Por fim, concluiu uma única e última vez, *a vida é assim mesmo* e jurou nunca mais voltar, pois a terapeuta não lhe prometera a cura para sua solidão.⁸

Quando *Ela* dá um único sentido ao desejo, não afirma o acaso, não dança, não joga com ele, crê numa finalidade comum a cada lance e conta com vários lances para uma mesma aposta. Não é à toa que gosta de estatísticas: quer saber das probabilidades e, dentro do que é provável, não há nada a inventar, apenas segue-se o senso comum. “Saber afirmar o acaso é saber jogar” (Deleuze, 1976. p. 22) com ele:

“não uma probabilidade repartida em muitas vezes, mas todo o acaso em uma só vez; não uma combinação final desejada, querida, aspirada, mas a combinação fatal, fatal e amada, o *amor fati*.” (Ibidem)

E então, o que se passou?

Quando perguntamos ‘o que se passou?’ não perguntamos se, ao se encontrarem, elas passaram a tarde juntas ou não, se se gostaram, aonde foram,

⁸ Aí estão: ressentimento, má consciência e, por fim, o niilismo, a aceitação do real tal qual é e o peso que ele faz carregar. “Por isso Nietzsche apresenta o asno e o camelo como impermeáveis a todas as formas de sedução e tentação: são sensíveis apenas ao que têm sobre o dorso, ao que chamam de real. (...). O real tal qual é, é uma idéia de asno” (Deleuze, 1976. p. 151)

se conversaram e sobre o quê... Queremos saber onde está a rachadura do terreno:

Sozinha, por exemplo, pode sofrer um deslocamento da série identitária para se tornar um predicado livre, um atributo impessoal, pré-individual. Não prometemos, portanto, que o encontro entre as duas tornaria a *sozinha* acompanhada, ou faria com que a criança deixasse de ser de rua ou pobre ou pedinte, fazendo-as habitar séries ainda mais aceitáveis pelo senso-comum e pelo bom senso: mulher-classe-média-casada ou criança-com-histórico-de-rua-abrigada-freqüentando-escola-de-qualidade...

O que se passa na ordem do molecular, do imperceptível, do devir é o que interessa. O que se passa é uma complicação das séries, pois as existências não mudam de modo, mas um encontro coloca os modos de existência dados pelo senso-comum em suspensão, liberando a ética nômade do devir (Pelbart, 1998. p.100). É aí que a individualidade se descola dos sujeitos para dar lugar a individuações⁹ momentâneas, tão fugazes e evanescentes quanto um olhar e uma tarde... São hecceidades:

Como o olhar, que não está no olho visto nem no olho de quem vê. O olhar é uma intensidade, um encontro, um afecto impossível de ser objetivado, pois o sentido de um afecto se produz no acontecimento.

Diante da pergunta *Vamos passar a tarde juntas?* as séries identitárias podem sofrer um processo de deslizamento, de desvio, de bifurcação, de fragmentação, de *clinamen*, livrando-as da homogeneidade linear de uma cadeia causal, remetendo os predicados à sua heterogênesse, impessoalidade e pré-individualidade e, assim, liberando-os para se agenciarem de múltiplas formas.

Então, a pergunta que nos interessa não é mais *quem é Ela?*, *como Ela se tornou o que é?* ou *quem Ela se tornará?* e sim, *como se passa uma tarde?* e *como uma tarde passa?*.

⁹ A individuação é um conceito desenvolvido por Gilbert Simondon a partir de uma crítica ao princípio que cola a individuação ao indivíduo já constituído e, por conseguinte, pulveriza esta colagem por toda parte. “Na realidade o indivíduo só pode ser contemporâneo de sua individuação” e ela, contemporânea de um princípio genético e não reflexivo, num movimento que vai do pré-individual ao indivíduo. Assim, o indivíduo não é somente resultado, é meio de individuação. Este conceito permitirá então, distinguir singular de individual: “singular sem ser individual, eis o estado do pré-individual” (Deleuze, 2006b, p. 117/118)

Numa tarde, os seres, o cenário, a atmosfera compõem-se mutuamente arrebatando-nos na afecção singular de um instante que nos arranca das afecções usuais e da percepção ordinária, tanto quanto da falsa centralidade de nossas memórias individuais (Zourabichvili, 2004. p.44). Tornamo-nos uma curiosa mistura, encontrando meios de “se ajeitar com o momento presente, com o tempo que está fazendo, com essas pessoas que estão aí”. Paramos de ser sujeitos para nos tornarmos “acontecimentos que não se separam de uma hora, de uma estação, de uma atmosfera, de um ar, de uma vida” (Deleuze/Guattari, 2002b. p. 49).

CENA 2: ocaso

Os duplos contra as essências

Jamais me deixarei submeter a esse tribunal de justiça! Não sou nenhuma súdita deste reino. Sou rainha de um país estrangeiro!

Mary Stuart¹⁰

¹⁰ Mary Stuart é a Rainha da Escócia do texto de Friedrich Schiller. O fragmento foi retirado da montagem de Georgette Fadel e Juliana Galdino em reportagem para o programa Starte da Globo News, em janeiro de 2009.

O ESPELHO

Lá vem Ela, imperecível, incorruptível, isolada de todas as outras em seu belo corpo ideal, salto, gloss e baton.

Do outro lado, lá vem Ela, a cópia fiel, imperecível, incorruptível, isolada de todas as outras em seu belo corpo ideal, salto, gloss e baton.

A ideia que tinham de seus corpos existia antes mesmo de os encarnarem.

Elas se encontram, miram-se nos olhos e se reconhecem. Simultaneamente, olham para o lado. Elas se encontram no espelho e, do outro lado, no outro espelho.

– Quantas de nós! – Ela procura desesperadamente por si mesma em sua imagem múltipla. – Onde estou? – Onde estás? – Quem é esta outra que me espreita ali do espelho e Eu não reconheço? – O gloss se foi, uma perna falta, um salto quebra, uma mão bifurca, o nariz aumenta, o queixo cai e os olhos duplicam.

Uma luz se desvia dos olhos múltiplos e se insinua vertiginosamente por baixo das saias e dos saltos, pervertendo as ideias dos corpos e suas pretensões, lançando as almas a uma distância impensável. Ela e a outra veem com todos os olhos a imensidão escura de que eram feitas. As imagens se descolam dos corpos liberando seus simulacros para se produzirem ao infinito... Já não encontram mais o ponto de onde viam e falavam. Agudos, os olhos se multiplicam e os ouvidos ecoam. Os pontos de vista se perdem. Da escuridão ouve-se o canto sem palavra de uma boca sem corpo carregada de um hálito azul de onde emergem monstros e ciborgues e centauros e extraterrestres e fantasmas... que ainda são Elas, mas agora esquivam-se das cópias que já nascem abortadas em suas almas bem pequenas: não marcham com as semelhantes, caminham entre elas na ponta dos pés, malandramente, assim, de viés.

O corpo perece, se corrompe e se mistura. Perde-se numa multidão de elementos que não são originais, nem cópias, nem modelos, nem reproduções. As bocas se permutam e já não são todas vermelhas de gloss e baton; são azuis, de vinho e noite, passando de um corpo a outro, falando línguas gagas por entre babas que não pertencem a Ela.

Não há posse. Mas Ela ainda reclama seu corpo ideal:

– Não tinha eu saído de gloss e baton? Aquela ali por acaso sou Eu, de boca azul? Mas que boca é essa, que vem assim se instalar nesta outra que me olha do outro lado de mim?

Ela tenta desesperadamente resgatar seu Eu tentando em vão aprisioná-lo na cópia fiel de si mesma, mas os espelhos se liquefazem, as existências se desorganizam e a epidemia contagia todos os corpos do plano. Os limites se rompem e tudo transborda: as peles produzem abscessos, as bocas vomitam, escarram, esporram, tudo sua e se infiltra, fazendo poros nas peles que outrora se acreditaram paredes. Efeitos fluidos criam os mundos onde Ela se banha.

A noite joga seu jogo atrativo e esconde suas sombras. Ela se lança a uma estranha intimidade com o vazio da escuridão. As formas que ela habitava não existem, não há profundidade. A noite é pura superfície onde se misturam beleza e imperfeição, logos e loucura, cegueira e fotografia, zelo e negligência... paradoxos embaralhando os contrários.

Ela espia a noite. Apenas uma olhada delicada na morte de seu infinito interior a faz avançar no vazio exterior.

Ela duplica o que vê, a língua denuncia o que diz e multiplica o que fala. Ecoa um grito da boca azul.

Mas a boca se cala. O corpo é abandonado aos fantasmas e às imaginações silenciosas que, ao falar, desaparecem... A palavra que a liberta não é a que fala de sua bela alma nem aquela que impera sua ordem, é aquela que suspende o corpo para pulverizar as identidades com toda sorte de almas e instintos.

Ela se despe de si, traveste-se de outra, insinua-se para o Pai e o estupra com um sopro; violentando a lógica ao passar a língua ardilosamente sobre o sexo, povoia o mundo de sua prole louca. Fatalidade da experiência, língua da violência, protuberância alcoólica, que conserva em sua saliva ácida o contágio do gosto pelo vinho. E Ela continua com sede, muita sede quando Deus acorda o dia. Estômago infinito a devorar todos os monstros que cuspira, tentando reter na infinidade de suas entranhas divinas toda a multiplicidade que havia parido.

Não!

Agora *Ela* não era mais que a infinidade limitada de suas combinações atômicas multicoloridas, mas isto não era suficiente para apaziguá-la e livrá-la das tiranias do infinito prazer e da infinita dor, falsas promessas de um corpo Uno, unidade do Todo, Ideal imortal. A aposta de Deus na clausura da carne, no confinamento do espírito, na alma personalizada nada mais era que a falida e frustrada profundidade clara e monocórdica de um interior que acreditava falar de si. Quanto mais tentava denunciar a lei do Pai, com mais lei o Pai se apropriava de *Ela*, instituindo de novo sua existência individual.

Ela se indignava, mas não era capaz de sátira nem de satisfação (Nietzsche, 2003, p. 34). Àquele que *a* dizia o que devia fazer, *Ela* respondia o que queria fazer e seria sempre o contrário do que Ele dizia. *Ela* ainda não sabia que poderia criar o mundo, mas desfazia-se cruelmente do mundo que *a* havia criado. Era profana: a vaca que amaldiçoa o leite dos caretas! E libertina! Afrontando os valores estabelecidos “para destruir-lhes o significado” (Borges, In: Sade, 2003, p. 213)

-Perverte teu corpo e teus sujos segredos! Nada do que pensas é teu! Nada do que dizes és tu! Nada conheces do lugar em que estás!

Dioniso precisa ser chamado e a embriaguez, provocada pelo vinho. A noite precisa ser evocada, do contrário, *Ela* dormirá o sono dos justos, entorpecida pela bênção de Deus e seus sonhos de rebanho.

“É noite; ai de mim, que tenho de ser luz! E sede do que é noturno. E solidão!

É noite: como uma nascente, rompe de mim, agora, o meu desejo – e pede-me que fale” (Nietzsche, 2006, p. 137)

O outro lado do espelho

É diante do espelho, o monumento humano do reflexo das semelhanças, que *Ela* se transfigura. O espelho é agora o mais profundo: é a pele do mundo. A mesma membrana que protege a forma é a superfície de contato capaz de transmutação. Há algo que se vê do outro lado do espelho e que não é reflexo, nem reflexão. A tentação está em relacionar-se exatamente com *o que não é espelho...* Narciso fere a si mesmo ao tocar em sua imagem: o espelho se liquefaz.

*Through the looking-glass*¹¹... É por através do espelho que se encontra o outro lado do espelho e faz-se a travessia. Do outro lado do espelho há outro mundo:

“Agora dá para ver a passagem. A gente pode dar uma espiadinha na passagem que dá para o resto da Casa do Espelho, desde que se deixe a porta de nossa sala de visitas bem aberta. É muito parecida com o nosso corredor, só que a gente sabe que pode ser completamente diferente mais adiante” (Carrol, 2008, p. 24-25).

O que se vê do outro lado do espelho é uma imagem em fuga, pois quando só enxergamos reflexo nada há para atravessar. *Ela*, mesmo diante do desespero de procurar uma imagem semelhante de si mesma, só consegue se relacionar com aquilo que pergunta ‘que diferença há?’.

O espelho derrete e passa-se para o outro lado... o lado do impossível ou do que se liberta do possível. Porque o mundo possível se opõe ao real, mas depende das categorias do já existente para assegurar sua possibilidade, sua promessa, sua transcendência: outrem como estrutura e como garantia (Deleuze, 2006a, p.388/389).

É como a companhia que *Ela* esperava. Era a companhia possível, era este outrem a priori, a companhia dos sonhos arados pelo rebanho. Aí mora a

¹¹ Título original em inglês do livro de Lewis Carrol, que no Brasil tem a tradução de *Alice no País do Espelho*, a continuação de *Alice no País das Maravilhas*.

neurose: outrem ainda funciona embora não haja ninguém para preenchê-lo (Deleuze, 2003, p. 323). Eis o desespero d*Ela*: reter o mundo tal qual é: que “idéia de asno”! Ora, se outrem é uma estrutura transcendente, outrem a priori não é ninguém e é, portanto, vontade de nada. Mas *Ela* diz “não!” Basta desta maldita vontade de espelho, de encontrar o reflexo de um mundo pré-concebido! Mas para isso será preciso

“apreender Outrem como sendo Ninguém e, depois, ir ainda mais longe, atingir regiões em que a estrutura-outrem não funciona mais, distante dos objetos e dos sujeitos que ela condiciona, para deixar que as singularidades se desdobrem, se distribuam na Ideia pura e que os fatores individuantes se repartam na pura intensidade. É bem verdade que, neste sentido, o pensador é necessariamente solitário e solipsista” (Deleuze, 2006a, p.389).

Há a solidão da neurose que só refaz a si mesma, no esforço atroz de resguardar a estrutura outrem, o mundo possível e previsível, instaurado pelo tribunal da realidade. É a “solidão dos dadivosos” e suas idéias claras.

E há a solidão dos que tem desprezo pelo claro, que enxergam nas idéias claras, idéias mortas (Artaud, 1999, p. 40). Esta é a solidão que produz deserto e faz todo o mundo percebido desmoronar, mas em proveito de outra coisa (Deleuze, 2003, p. 319).

Enquanto o possível se opõe ao real, garantindo assim o título de seu descendente fiel, feito à sua imagem e semelhança, o atual e o virtual se irmanam compondo todo o real. A passagem do virtual ao atual não se dá por filiação, mas “por diferença, divergência ou diferenciação. A atualização rompe tanto com a semelhança como processo quanto com a identidade como princípio” (Deleuze, 2006a, p. 316-319).

Não seria também este o programa para uma reversão do platonismo? A procura de um outro outrem? É por isso que os sonhos do pensador são sempre sonhos de ilha deserta: sonhos que pervertem os sonhos do rebanho sem impor sobre eles a oferta de uma nova terra. Só o deserto permite a imaginação, o inconsciente. O impulso imaginativo opera como a geografia

insular: separação e recriação que retoma o combate entre o oceano e a terra (Deleuze, 2006b, p.19), desmanchando a submissão do homem a um céu profundo que ele mesmo inventou como algoz.

“Ainda neste momento olho para o meu futuro – um vasto futuro – como para um mar liso: nenhum anseio o encrespa” (Nietzsche, 2008, p. 47)

Perversão e Crueldade

A perversão aparece como potência capaz de introduzir o desejo num outro sistema. Mas estaríamos nós defendendo a perversão. Sim! Por que não? A má fama da perversão se dá porque ela sempre é julgada em relação aos atos e ofensas dirigidos às suas supostas vítimas. Mas estamos além do comportamento. Falamos de uma perversão pensada fora do sujeito, a perversão como “altruicídio” (Deleuze, 2003, p.329).

Crueldade não é derramamento de sangue! O cruel está muito mais próximo da cruza, daquilo que ainda não se fez, de uma energia ainda não domesticada. A crueldade é uma dramatização difícil e cruel antes de tudo para o si mesmo, pois nós somos livres, tão livres quanto o céu que desaba sobre nossas cabeças! (Artaud, 1999, p. 89)

Então, não é possível atacar o idealismo sentimental e combater os costumes e a religião sem ser perverso. Eis a aventura de Sade que é também a aventura de Nietzsche, um grito dos fortes contra a força dos fracos: – Contra os valores burgueses e suas virtudes de rebanho comedido, o império intransigente e terreno da carne! A aristocracia verdadeiramente atéia (Borges, In: Sade, 2003, p. 206-214) encarando a dessubjetivação: matando Deus mata-se também o Eu, pois “Deus é a única garantia da identidade do Eu” (Deleuze, 2003, p. 302).

O ateísmo é uma nova inocência e não uma simples agnose, é uma ilha deserta. E a perversão é uma intensidade e não a identidade semijurídica e semipsiquiátrica (Deleuze, 2003, p. 314) com a qual nos acostumamos a julgar

comportamentos. Há em Sade um retorno à afirmação dos afetos do corpo como valor. Mesmo que tenham sido reduzidos pelo senso comum à libertinagem dos prazeres sexuais, o que importa é a política, a revolução que sua palavra convoca como reativação do corpo vibrátil silenciado pelas virtudes ascéticas, revolução cuja potência se aloja nos poderes da imaginação: “a imaginação é o aguilhão dos prazeres.(...). Ela é inimiga da regra, idólatra da desordem e de tudo que leva as cores do crime” (Sade, 2003, p. 61). Os libertinos freqüentadores das alcovas sadianas eram instruídos e educados para tomarem gosto pelos atos de volúpia ali incentivados. Não há vítimas, nem algozes. As únicas vítimas são aquelas que insistem em representar os papéis perigosos das virtudes quiméricas.

Sade e Nietzsche evocam o futuro através dos poderes da legislação: criticar os valores estabelecidos como superiores à vida e criar os novos valores, valores da própria vida. Nietzsche, o médico que considera os fenômenos como sintomas, o artista que cria perspectivas, o louco que perturba o pensamento e se perde com ele (Deleuze, 2007, p. 17-19); Sade, o libertino, o preceptor imoral, que evoca o legislador que jamais estuda o efeito de um delito individualmente, e sim, seu efeito de massa. Sade faz uma torção nas noções de adultério, aborto, libertinagem, casamento, incesto, assassinato, paternidade... Sade legisla por um outro mundo. É o que ele propõe, por exemplo, no exame do roubo. A que serve uma lei que proíbe o roubo? “É justa a lei que ordena quem nada possui respeitar quem tudo tem?” (Sade, 2003, p. 142-143).

Em plena Revolução Francesa, Sade escreve: “franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos!” (Idem, p. 125-180), pois Sade não podia acreditar numa república alicerçada por valores religiosos e falsos princípios morais. Seus ensinamentos descolavam a natureza da criação divina, o prazer sexual das obrigações reprodutivas, a legislação da ereção de leis universais, a imaginação dos preconceitos.

Jamais haverá leis que contenham a imaginação (Idem, p. 15-66). “Sade não deixa que fale, como lei sem lei do mundo, mais do que a nudez do desejo” (Foucault, 1990, p. 21)

E Nietzsche (2003, p. 117/118) estende sua “mão criadora para o futuro”, é assim que legisla, criando novos valores, pervertendo as verdades criadas pelos operários da filosofia, fazendo da vontade de verdade, vontade de poder.

É através da imaginação e da palavra que natureza e razão se unem para que o pensamento seja forte e cruel o suficiente para violentar a sensibilidade e a religião que se unem no coração dos virtuosos, os medrosos, os fracos de espírito (Borges, In: Sade, 2003, p. 222/223). Enfim:

“Desatar a alma humana de todas as suas amarras, submergi-la em terrores, calafrios, ardores e êxtases, de tal modo que ela se liberte como que por encanto de todas as pequeninas misérias do desgosto, da apatia, do desalento: que caminhos levam a esse fim? E quais os mais seguros entre eles?... No fundo todo grande afeto tem capacidade para isso, desde que se descarregue subitamente: cólera, pavor, volúpia, vingança, triunfo, desespero, crueldade” (Nietzsche, 1998, p. 128).

Decorre daí um juízo que não pode vir de Deus, um juízo que não pode ocorrer fora da experiência, pelo contrário, é um efeito dela, do exercício dos sentidos (Sade, 2003, p. 134) que reivindicam os direitos da imaginação. E isto só acontece num sistema anárquico capaz de questionar o homem, suas idéias sobre a realidade e seu lugar poético (Artaud, 1999, p. 105).

É preciso, sim, apelar para ideias incomuns, pois elas terão a potência de criar um equivalente terreno para a metafísica celeste, sem que isso signifique a morte da poesia, da magia ou do encantamento. São ideias¹² que se destinam ao ilimitável, pois estão no rastro da criação, do devir, do caos. Colocam em relação o homem, a sociedade, a natureza e os objetos (Artaud, 1999, p. 102) e apagam os reflexos de subordinação e hierarquia. Tudo são atmosferas a habitar.

A perversão é a virtualidade do espírito, mas do espírito enquanto força e não enquanto alma individual. Só assim o espírito é capaz de delirar (Artaud,

¹² Ver nota no. 4

1999, p. 27-29), por forças de intensidade anômala que cavam no espírito estranhos canais (Idem, p. 60)...

Ela perverte a ordem divina da integridade do corpo. Onde o juízo do Deus-Pai diz: - reencontre o seu Eu - *Ela* vai mais longe, não encontrou ainda seu “Eu voador” (Deleuze, 2003, p.321) não desfez ainda suficientemente seu Eu! (Deleuze; Guattari, 2004b, p. 11)

O corpo pelo qual *Ela* se fazia à imagem de Deus se formava agora das conexões, densidades, choques, encontros, movimentos graças aos quais se forma toda a coisa. “Novas versões e refinamentos da hipótese da alma” (Nietzsche, 2003, p. 19/20) emergiam ali. *Ela* se deixava violentar, estuprar, travestir e assim matava o Deus-Pai que a aprisionava. Metamorfoseava-se numa multiplicidade intensa e voltava a ser ela não mais *Ela* ainda *Ela* no eterno retorno da diferença de si.

O que *Ela* procurava no espelho agora eram seus disfarces, suas máscaras. Multiplicar os espelhos é multiplicar as máscaras e os disfarces... segundas roupas que colocam um corpo em relação com todos os cruzamentos das perspectivas do ar (Artaud, 1999, p. 56), em comunicação com forças puras como a luz e o som. Há uma crueldade em tudo o que age e tudo que age encena e faz cenário: faz “nascer no inconsciente imagens enérgicas e, no exterior, o crime gratuito” (Idem, p. 92-102). Há uma força inteligente em estreita relação com a fatalidade, um precursor sombrio capaz de relacionar elementos heterogêneos produzindo uma hecceidade.

A intensidade perversa revoga a integridade do corpo e suspende a identidade da pessoa. Só assim o corpo se torna linguagem, palavra liberta das virtudes da bela alma, da “função privativa da pessoa” determinada por Deus (Deleuze, 2003, p.300). As causas são corporais, mas os efeitos são incorpórais, duplos sem semelhança, linguagem, arte!

Arte que se produz na ação. E não a arte descolada da vida e fixada em monumentos. Arte da vida, do cotidiano em sua potência de extraordinário, capaz de unir num mesmo instante, ação e pensamento.

Ela substituía, assim, a anamnese pelo esquecimento e a interpretação pela experimentação. Encontrava o mundo fascinante da perda da identidade do Eu, onde coisas e seres pensam através d*Ela*, falam com *Ela* e por *Ela* se escrevem. O fantasma de ser *Ela* só faz voltar à superfície, vindos de fora, todos os simulacros que querem experimentar seu poder de simulação na loucura de perder o mundo e perder a si, num conhecimento sem começo nem fim.

O Espelho como Labirinto

No encontro dos espelhos, a imagem una do corpo se desfaz e assim, livre da imagem semelhante, o Eu delira e se extravia. Perder-se é sempre perder-se de si e perder o mundo. Abre-se aí o espaço, o deserto, a fissura que racha o Eu e o Mundo. A consciência cai do trono. E o entendimento se dá no encantamento intempestivo e na experiência paradoxal (Oliveira, 2009).

O agora é uma catástrofe (Seligmann-Silva, 2000, p. 82)! Desativa-se a consciência e a representação universal. A catástrofe de si libertou o que outrora era irrepresentável, para ser o ainda não representado, o que não quer se deixar representar, o excesso do acontecimento mantendo a potência do quase... *Ela* não mais *Ela* ainda *Ela* quase *Ela* porque não há testemunhas da catástrofe d*Ela*. É o acontecimento guardando seu excesso. Não era mais, “que alívio!” (Hilst, 2006, p. 55)

A forma outrora essencial cambaleia e novos modos de existência reivindicam seus direitos de ocupar o espaço. *Ela* percebe os “observadores parciais” que *a* habitam, as múltiplas almas que pensam por através de um corpo, para muito além de sua materialidade. Há múltiplos Eus e tudo pode reagir a tudo (Oliveira, 2009).

Foi aí que *Ela* quase¹³ morreu. Quase! Porque quem morreu foi a sua bela alma ideal habitando seu belo corpo ideal. O corpo ressurgiu, desfigurado e

¹³ Há uma economia da “quasidade”: “O sobrenatural não é só o que acontece em outro mundo; o sobrenatural é aquilo que quase-acontece em nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo, transformando-o em um quase-outro mundo. Quase-acontecer é um modo específico de acontecer: nem qualidade nem

esquartejado, mas nunca tão potente! Era ainda *Ela* mas não mais *Ela*. *Ela* não diria mais 'Eu', mas atentaria para aquilo que *a* permitiria fazer 'Eus'. A sensibilidade, a vontade e o pensamento não eram mais atributos da alma, estavam presentes em toda parte. Seu corpo era agora um campo de forças, uma superfície de cruzamento de infinitas perspectivas, natureza labiríntica e insondável de toda a experiência (Giacóia, 2002, p. 208-212).

O espelho como o labirinto é o círculo vicioso e tortuoso do eterno retorno, destruidor de identidades, pois ali a alma se projeta em suas inúmeras individualizações, papéis e personagens (Dias, 2002, p. 264).

A Palavra Fantasma

Um olhar perspectivo se refina: os corpos não agem por necessidade, mas por expressão. Aquilo que deles se descola só tem com eles relação fraterna e não de filiação, não operam em profundidade, mas em superfície: os duplos são produções, não consequências.

Da vontade de espelho, passamos aos estranhos espelhos, onde nos relacionamos com fantasmas, falamos de fantasmas, fantasmas que se criam na linguagem que se inventa para falar deles e fazê-los falar: "desvio fantástico do nosso mundo" (Deleuze, 2003, p. 313).

Há uma rachadura do casal no fantasma: sua fórmula permite que se vá do casal sexuado ao pensamento, das funções reprodutivas aos coitos elementares, pois quando se abre a fissura, dessexualiza-se uma energia da profundidade dos corpos para que seja liberada para a superfície de incorporais onde se dá o sentido. Esta energia espera por núpcias capazes de parir, para muito além de crianças, linguagem. O processo do fantasma é ir do figurativo ao abstrato, do signo mundano ao signo da arte. É o lugar do eterno retorno. Retoma-se o combate entre a boca e o cérebro: quando o cérebro vence, liberta a

quantidade, mas quasidade. Não se trata de uma categoria psicológica, mas ontológica: intensidade ou virtualidade puras" (Viveiros de Castro, 2008, p. 238/239).

boca dos alimentos excrementais e das vozes caladas para nutri-la com todas as palavras possíveis (Deleuze, 2003, p. 226-230)

Os fantasmas nascem para ver e falar. São os portadores dos espelhos múltiplos onde as ações se repetem em mil sentidos diversos (Sade, 2003, p. 30). São a magia, o encantamento e o pavor operando como pestes desmoralizantes que nos fazem olhar a vida como um sonho e aterrorizar-nos com ela...“pensar é sempre seguir a linha de fuga do voo da bruxa” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 59).

Há uma potência de êxtase que podemos arrancar do cotidiano, numa comunhão com a superfície, num estado de esquecimento do Eu onde a solidão do ponto de vista se desfaz ao mesmo tempo em que se multiplica. São jogos de espelho, jogos de noite: “o olho de sonho que parece nos absorver e diante do qual nós mesmos parecemos fantasmas” (Artaud, 1999, p. 71)

CENA 3: uma noite

Do sonho à insônia

Adeus Adeus! Ó juventude! Ó meio-dia! Agora o sol se pôs e chegou a noite, a meia-noite, – uiva o cão, o vento;

– Não é um cão, o vento? Gane, ladra, uiva, Ah! Ah! Como suspira! Como ri! Como rouqueja e arqueja a meia-noite!

Com quanta lucidez, fala essa ébria poetisa! Terá bebido, também, a sua própria embriaguez? Ter-se-á tornado, na vigília, clarividente? Estará ruminando o passado?

– Seu sofrimento, rumina, em sonho, a velha e profunda meia-noite, e, mais ainda, o seu prazer. Porque é o prazer, se já o sofrimento é profundo: é o prazer mais profundo que a ansiedade.

(Nietzsche, 2006, p. 375)

OS CÃES

Ela queria ficar mais tempo... mas todos queriam ir embora.

Por que ir embora? Ir embora do quê?

Ela ficaria sem carona, sem companhia, mas ficaria.

– O que tu vais ficar fazendo aí sozinha? – disse aquele que a acompanhava.

Ela ficou!

Ficou com a praia,

Ficou com o mar,

Ficou com a água,

Ficou com o vento,

Ficou com Iemanjá...

Ficou ali, exatamente onde estava.

O sono pediu por um leito. Ela teve medo... ficara sem carona, ficara sem companhia... A casa era longe e haviam lhe dito que o bairro era perigoso. No quase-silêncio e no quase-vazio da noite, Ela andava...

Aos primeiros passos um cão a acompanhava, em seguida outro, mais outro e outro ainda... E assim andaram pelas ruas, Ela e sua matilha, Ela na matilha, Ela da matilha. Sem sono, sem palavras, sem destino, sem latidos. Só faro, puro faro. E a lua como bússola sem norte: inebriante sentido...

Quando o dia ameaçou acordar, estava em frente ao portão da casa que já não buscava. Abriu o portão e todos os cães se sentaram, menos o primeiro que entrou com Ela. Quando Ela chegou à porta, ele lhe deu as costas, juntou-se à matilha e seguiram a andança.

Ela pensou: como se fica sozinho?

Solidão & Cia

Foi justamente a solidão que a levou ao encontro com o inumano. Perdia assim sua identidade solitária. Estava sozinha porque estava deserta de si e não porque carregava o peso da significação da solidão humana, da falta de um outro para quem guardava o lugar vazio da cama... *Ela* não puxaria mais o arado que recorta os apartamentos de 3 dormitórios com suíte para... Nem quer mais entender por que é que a gente é assim. *Ela* está em busca da aventura, pois, até agora, a busca da origem só havia lhe apontado um futuro previsível.

Algo escapava da ladainha de suas perguntas pessoais insolúveis em si mesmas: *Por que Eu sou sozinha?*... Encontrava-se num campo de batalha onde esta pergunta não produzia sentido algum. Algo de anômalo (Deleuze; Guattari, 2002a, p. 25-26) se passava n*Ela*, algo que se diferenciava muito de seus sentimentos de anormalidade em relação à maioria.

Ela se encontrava fascinada, inclinada em direção àquilo que *a* arrastava para fora, que *a* tomava como um portal, um limiar por onde poderia fugir da sua casa cheia de objetos faltantes, para conectar-se com o que a vida pode oferecer de desconhecido (Deleuze; Guattari, 2002a, p.33). Uma potência de matilha fazia o Eu vacilar, um afecto *a* atingia como uma Natureza desconhecida, arrancando-*a* da humanidade, produzindo um desejo de “desumanização” (Deleuze, 2003, p. 313).

A solidez do significado geral das palavras e dos sentimentos subjetivos de solidão e companhia começa a derreter. Não se fica só sem levar a faculdade de estar acompanhado ao seu limite, ao seu ponto de saturação e esgotamento.

Não se chega ao sentido de companhia sem esgotar o sentido da solidão. E o sentido, não o encontramos nos estados de coisas dos corpos, mas nos acontecimentos que os acometem, e no modo como esses acontecimentos se comunicam enquanto efeitos incorporais independentes de suas causas corporais (Deleuze, 2003, p. 175).

Companhia e solidão se descolam da essência e passam a operar no acontecimento. Não é necessário, portanto, invocar a identidade e a contradição desses conceitos, pois é a contradição suposta nesses conceitos que produz uma incompatibilidade e não o inverso. Enquanto acontecimentos puros, um não é mais positivo do que o outro, nem sequer podemos supor que relação têm um com o outro.

“Trata-se de uma distância positiva entre diferentes”: não os identificamos como contrários, mas afirmamos a distância que os relaciona. Aí se localiza a arte do perspectivismo, onde não conseguimos mais dizer “vice-versa”. É assim que nos livramos do ponto de vista como juízo de Deus e passamos a ter a vida mesma como procedimento (Deleuze, 2003, p. 178-179).

Ela andava cansada de procurar companhia, a companhia possível, aquela que sempre está num lugar que não é o que se está agora. Mas cansada, sempre dormia para sonhar... E acordava disposta à mesma procura, ao mesmo sonho, ao mesmo cansaço... Naquela noite as companhias que não *a* acompanhavam deixaram de povoar seus sonhos com promessas para o dia de amanhã. *Viver esperando alguém que caiba no seu sonho* é esperar um outro que já se sabe quem é: maldita vontade de espelho!

Mas naquela noite *Ela* se tornou insone. E é assim que a aventura continua: quando o dia acorda, a aventura não terminou, encontra-se exatamente no meio. Não há retorno: “o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos” (Viveiros de Castro, 2007, p. 102). Experimentou o paradoxo e não pôde mais restituir o sentido único do bom senso: o que era verdade passava a ser tolice e o que era tolice passava a ser... A solidez dos nomes gerais das coisas derreteu e foi arrastada por verbos de puro devir que deslizam na linguagem dos acontecimentos (Deleuze, 2003, p.3).

E quando a coisa explode e perde sua identidade, não há pressa em procurar uma palavra para assegurar sua integridade (Deleuze; Guattari, 2004a, p., p.41), aproveita-se esse vazio de incerteza pessoal para experimentar a multiplicidade criadora do inconsciente.

Parte-se do acontecimento que é anterior e original em relação aos predicados (Deleuze, 2003, p. 177) e nele só encontraremos verbos. Então, antes da companhia encontramos o *acompanhar*, verbo conector por excelência. Mas qual é mesmo o verbo que antecede a solidão? Só encontramos a solidão como conceito, como essência. A significação humana de solidão é solapada pela passagem das matilhas e dos devires: a vida só pode ser pensada enquanto multiplicidade. A única solidão possível é a solidão do ponto de vista que se pretende universal.

Quando *Ela* acordou, lembrou do que pensou ao ver o primeiro cão juntando-se ao bando e dando-lhe as costas: *como se fica sozinho?* E fez-se outra pergunta: *como se fica acompanhado?* A segunda pergunta não é filha da primeira: é a própria bifurcação de um devir que não produz outra coisa senão ele próprio e se multiplica nas questões que produz. É da ordem da contaminação, funciona por comunicação e contágio entre elementos heterogêneos (Deleuze; Guattari, 2004b, p. 23), através de verbos conectores.

Portanto, se uma vida se faz atravessada por uma fissura, por um ferimento que insiste em ser chamado de solidão e que se prolonga tocando uma mesma melodia em todos os tons possíveis é para afirmar um conjunto expansível de correspondências não causais, um sistema de ecos expressivos e não uma causalidade necessitante. Uma fissura se expande para “fazer da doença uma exploração da saúde e da saúde uma investigação da doença”, sem que aí se componha uma nova contradição (Deleuze, 2003, p. 176-179).

Insônia

Mas alguém poderia perguntar se *Ela e os cães* teria sido um sonho. Não importa, afinal somente os cães poderiam testemunhar. E a matilha desconhece tanto os julgamentos, quanto as metáforas. O que importa é que *Ela* não retornará às ilusões do senso comum só porque acordou ou porque amanheceu. Não se pode despotencializar a experiência inconsciente desta maneira! “Não dessa forma, não para isso!” (Foucault, 1978). Muito menos se pode submetê-la ao pessoalmente já vivido, ou opô-la a um suposto consciente superior, a uma suposta realidade que submeteria os universos fantasmáticos a uma segunda categoria. Lembremo-nos: produzimos inconsciente por estranhas conexões e não por meio de derivações filiativas: o sonho não é filho da realidade!

O inconsciente não lida com pessoas e objetos. Um inconsciente povoado de pessoas e objetos é já um território colonizado, terreno arável de monocultura humana. O inconsciente só conhece os trajetos e os devires de elementos que se desenraízam da terra e levantam voo. (Deleuze, 1997, p.75). É assim que a alma pega uma estrada e foge da neurose, da clausura do indivíduo, de uma memória particular.

Quando sonho e realidade são opostos, caímos nas categorias do juízo que arremessam o sonho num vazio onde não se enfrenta as exigências do conhecimento e da experiência. É assim que a suposta realidade ergue seus muros e seus pedestais e instaura seu tribunal do juízo, o ponto de vista que se pretende consciente, só, único, absoluto e universal. É preciso um sono sem sonhos, onde a imaginação não se opõe à realidade. Um sono que percorra uma noite e a habite com a claridade dos relâmpagos, onde os cães devoram os sonhos de rebanho; uma insônia que preenche a noite e a povoa de sonhos que tomam para si o movimento real mesmo que o insone permaneça imóvel: embriaguez dionisíaca que escapa ao juízo.

Produz-se, então, o real, não se responde a ele (Deleuze, 1997, p. 134). Faz-se existir, não se julga (Idem, p. 153). O que há entre real e imaginário é uma relação de contágio. Não basta que a paisagem real evoque paisagens

semelhantes ou vizinhas, para nelas se espelhar. É preciso que dela se desprenda uma paisagem virtual, imaginária que se introduza no real, perseguindo-o tanto quanto é perseguida por ele (Artaud, 1999 p. 97). São as trajetórias da libido impregnando a história e a geografia; um devir que faz a trajetória desviar de um sentido reconhecível a priori e a posteriori (Deleuze, 1997, 76/77), “bússola sem norte”.

Encontramo-nos agora em pleno “campo de imanência do desejo, o plano de consistência própria do desejo”, que só pode ser ocupado e povoado por forças, intensidades que passam, fluem, circulam e por ele se fazem passar, fluir, circular. Onde “o desejo se define como processo de produção” que não cessa de produzir e não tem qualquer instância exterior preestabelecida a quem se destinar. O desejo não é a expressão de uma falta que torna o corpo um oco a ser preenchido, o desejo produz e não há pedidos a fazer ao desejo.

“Não se morre nos sonhos. Neles, a vontade atua até o absurdo até a negação do possível, até uma espécie de transmutação da mentira com a qual de refaz a verdade (Artaud, 1999 p. 10).

Por que só Eu?

Quando a alma se atomiza num indivíduo, estamos diante do aperfeiçoamento subjetivo dos pressupostos platônicos e cartesianos: a micropercepção da alma fica reduzida à interioridade e esta, reduzida aos regimes macroperceptivos do juízo de Deus: normopatía neurótica. O pensamento se torna obediente e tem dificuldades para embarcar no devir e criar cartografias. Está a serviço da conservação e de um modo de existência. Concebe o desejo como caos e a subjetividade como interioridade. Aí, vemo-nos diante de representações paralisadas que nomeiam e julgam toda a sensação. Os corpos dotam-se de um *dentro*, um abismo, uma essência, uma identidade que se morre de medo de perder porque nunca está

satisfatoriamente preenchida. É um lugar onde tudo que vibra é neutralizado e acaba se apagando; “corpo vibrátil amortecido de uma subjetividade que ficou reduzida ao ego” (Rolnik, 2006, p. 43/44). Enfim, corpos aprisionados na estratificação organizadora, significante e subjetivadora (Deleuze; Guattari, 2004b, p.22). Corpos que só dizem Eu, ao mesmo tempo que buscam seguir o conselho paralizante: “seja você mesma”. Ora, se já sou Eu mesma, por que devo buscar sê-lo?

A neurose não é uma passagem da vida, é o próprio bloqueio do processo, é a própria interrupção da vida (Deleuze, 1997, p. 13). O corpo é impermeabilizado e dificulta o contato com os elementos desconhecidos que são encontrados a cada encontro. A experimentação e os agenciamentos com o que está do lado de fora, com o virtual, é extremamente dificultada. Mas é preciso arriscar a própria pele para encontrar a pele do mundo: a potência da criação está na borda e não no centro!

Ela foi embora ficando, tornando-se insone, desterritorializando-se da companhia humana, da casa humana, do sonho humano. A liberdade era aterrorizante:

O Eu não passa de uma alegoria, de uma imagem produzida para ser espelhada no olhar de um outro espelhável, possível. Imagem infinita em dívida infinita consigo mesma. É um reflexo, não uma verdadeira relação. É preciso deixar de pensar-se como um Eu, para poder pensar-se como fluxo, conjunto de fluxos em relação com outros fluxos, almas plurais. “A alma, como vida dos fluxos, é querer-viver, luta e combate, abraço”, conversa (Deleuze, 1997, p. 62).

Devir-animal

“Percebo que tenho a cabeça demasiado inclinada para o lado esquerdo. Tento fazê-la voltar ao centro. Vai gradativamente inclinando-se para a esquerda. E o fato de eu estar em pé também me preocupa. Como é possível que possa manter-me em pé? Ficaria mais cômodo de quatro, os olhos raspando o chão, as mãos bem abertas coladas à superfície das ruas”. (Hilst, 2006, p. 42)

Explica-se mal a sexualidade pela organização binária dos sexos, ou pela sua duplicação na bissexualidade de dois sexos. Por isso o que era cansaço de espera se converteu em esgotamento. O que era um interminável jogo de espelhos das binaridades de Estado, ampliou-se para uma sexualidade que coloca em jogo n sexos, devires de máquina de guerra por onde o amor passa: incontrolável emissão de partículas...

A libido se libertou da bissexualidade (Deleuze; Guattari, 2002, p.70) encerrada no leito do quarto e está tão desgarrada quanto *Ela*. Os investimentos e contra-investimentos englobam tudo: a agitação das massas, os signos coletivos, as partículas do desejo, o movimento das matilhas (Deleuze; Guattari, 2004a, p.49)...

Uma matilha *a* encontrou desgarrada do rebanho, *Ela* não sabe bem se foi por escolha ou porque foi arremessada para fora por forças inomináveis. *Ela* encontra uma saída, exatamente quando estava dentro, dentro da noite, no próprio vazio aberto pela noite... Nada falta. Foge-se daquilo que está cheio demais.

Desgarrada do rebanho, *Ela* se torna um elemento desterritorializado agenciando-se com uma matilha de cães de rua. Mas a matilha não é um simples agrupamento de cães. São noite e rua, ao abrirem seu vazio, que fazem a matilha, reunindo *Ela* e os cães na heciedade de uma noite, num acontecimento cuja individuação não passa por uma forma e não se faz por um sujeito (Deleuze; Guattari, 2002, p.52). Uma matilha opera por soma e expansão. *Ela* não se tornou um cão, mas vários entre outros. O que interessa é

sua posição em relação à multiplicidade que a atravessa e que por *Ela* se expande (Deleuze; Guattari, 2004a, p.42).

Um cão de rua não é o cão abandonado, carente do lar humano perdido. O cão de rua desconhece o universo doméstico, não sente falta de nada. O mundo é sua casa. Andar com ele é devir-animal. É uma convivência inumana.

Vê-se bem como a noção de comportamento ficou insuficiente: só enxergamos agenciamentos, só se opera por agenciamento... E o agenciamento se dá sempre pelo componente mais desterritorializado (Deleuze; Guattari, 2002, p.150). Ou seja, o desgarrado do rebanho é que pode arrastar a matilha e agenciar-se com outros elementos que não aqueles que moram dentro da casa, do cercadinho, ou do sonho com aquele que falta na cama... Os devires-animais não são sonhos nem fantasmas de substituição: são perfeitamente reais (Idem, p.18).

Num devir-matilha, não se parece com um cão, não se imita um cão, não se vive como um cão. Arrastamos uma multiplicidade capaz de minar as grandes estruturas molares, a família, a profissão, a conjugalidade... E *Ela* é arrastada por esta corrente alternativa que tumultua tanto os projetos significantes quanto os sentimentos subjetivos (Deleuze; Guattari, 2002, p.12).

Naquela noite, *Ela* quase se tornou um cão. Quase nada aconteceu, mas algo quase aconteceu. *Ela* quase ficou com os cães e quase não ficou mais sozinha. E é esse *quase* que retorna para repetir o que não aconteceu (Viveiros de Castro, 2008, p. 239), o que ainda pode acontecer, o que ainda não se faz ideia. Encontramos aí, a reserva do que ainda não é...

Ela era livre, por um instante tão fugaz e tão claro quanto o rasgo aberto no céu por um relâmpago. Já não era o camelo que carregava as promessas do mundo, nem o boi que puxava o arado da monocultura dos homens. Experimentava-se quase-cão, mas não saberia dizer o que é um cão. Entre *Ela* e os cães, o que havia em comum era o que os separava. O que ocorria era um combate de pontos de vista. E, num instante, *Ela* quis perder, quis perder seu ponto de vista: ponto de vista tão demasiadamente humano, tão falsamente universal, que era boi cansado de vencer sem enfrentar nenhum combate. O que

Ela experimentava era o combate entre seres livres. Porque não era nem homem nem cão, escapava de toda pretensão de absoluto. O que se comunicava não era o cão e o homem, mas o elementar e o cósmico através do devir de uma noite.

Ela em coito com a lua...

Uma noite acaba com o juízo de Deus

Uma noite: artigo indefinido que efetua sua potência quando faz devir o termo, e o despoja das características formais que nos fazem crer que sabemos o que é uma noite, o que pode uma noite, só porque a chamamos “a noite”. A noite é a generalidade escravocrata e absolutista de todas as singularidades noturnas. Uma noite guarda as potências de catástrofe dos sonhos do rebanho: singularidades no mais alto grau... uma noite, uma mulher, um cão... (Deleuze, 1997, p. 12-13)

Ela se destitui do poder e da escravidão de dizer Eu, mas isso não quer dizer que ela se desindividua: Ela não é nem imprecisa, nem geral. Ser mulher é um predicado individual e universal, uma espécie molar. Mas ser uma mulher é um devir. Seus traços *a* arrastam ao indefinido como potência que se instala nos limites imanentes da hecceidade que habita: a individuação de uma noite (Idem).

Uma noite é povoada de formas acidentais que se distinguem das formas essenciais e dos sujeitos determinados. A individuação de uma noite, de uma estação, de um acontecimento se dá nas gradações de temperatura, nas velocidades dos corpos, nas densidades da atmosfera, nas intensidades da luz, do som e do vento... (Deleuze; Guattari, 2002b, p. 38). Quando “música é perfume”¹⁴.

Não há nada “como” uma noite (Deleuze; Guattari, 2002b, p. 66). Não há similitude, apenas uma vizinhança intensiva, uma contigüidade absoluta. Não

¹⁴ Frase de Maria Bethânia que dá título ao documentário do diretor francês Georges Gachot (França-Suíça, 2005) sobre o trabalho da cantora. Maria Bethânia fala, neste momento do filme, da potência da música em criar e transformar atmosferas.

há filiação natural, mas uma aliança contranatureza. Enquanto a neurose se debate na impermeabilidade da simbologia edípica, um pouco de esquizofrenia escapa e faz ver que estamos doentes do mundo e não de pai e mãe, do real e não de símbolos (Deleuze, 1997, p. 15).

Numa noite a libido investe no indefinido, no indeterminado e não sente falta de nenhuma determinação. O nome do pai, o juízo de Deus e a identidade do Eu liberam a vida de seus furores possessivos, pessoais, derivativos e causais. Os investimentos seguem seu caminho amoral e a-histórico: função fraterna do acontecimento, destituindo a função paterna e a suposta universalidade edípica: entre irmãos não sentimos falta de Deus, nem de pai, nem de patrão, nem de juiz. A aliança substitui a filiação. A fraternidade coloca questões que já não são particulares ou individuais. Seus problemas são sempre impessoais, históricos, geográficos, coletivos, problemas de um povo, de todos os povos: programa político e não edípico. A hecceidade é a hora do mundo, uma noite é tudo que *Ela* tem e numa noite está tudo que *Ela* quer, mas não conhece (Deleuze, 1997, p. 77;91-98).

A fraternidade surge contra as particularidades que opõem o homem ao homem e dão sustentação à irremediável ordem humana. É um pragmatismo acontecimental contra o universal e o absoluto. E aos que se apressarem em denunciar os perigos das sociedades sem pais, jogamos ao vento o perigo do retorno do pai (Deleuze, 1997, p 102): onde o pai falta há carência, mas quando não se chama mais pelo pai surge o oxigênio. *Vamos chamar o vento!* A psicologia fraterna é pagã! Não deve nada! Mas vê-se, esta fraternidade nada tem a ver com aquele “amar ao próximo como a si mesmo”, esta é uma armadilha tão paralizante quanto o “seja você mesma”.

Anomalia

Muito diferente do anormal que só ocupa a posição de negativo do normal, um anômalo é um “indivíduo excepcional”: um louco, um demônio,

uma feiticeira, um médium, um ermitão, um monstro, um náufrago, uma andarilha, uma única vidente entre uma multidão de cegos, um outsider, um marginal, uma solitária... Indivíduo que tem muitas posições possíveis, porque é um fenômeno de borda, a ponta onde começa a desterritorialização (Deleuze; Guattari, 2002b. p. 27) rumo à ilha deserta. São seres que sofrem de amnésia (Deleuze, 2006b, p.19).

Ela, uma ponta de desterritorialização do rebanho, se encontrou com a matilha através de um primeiro cão, o elemento conector... “Há uma estranha aliança entre a matilha e o solitário”. Existências de matilha não estão relacionadas apenas a animais. Muitos fenômenos que margeiam a existência humana se servem de um funcionamento de matilha: sociedades secretas, políticas de feitiçaria, terreiros de santo, filosofias das alcovas sadianas. É preciso uma concentração de múltiplas energias para se baixar um santo, ninguém baixa o santo sozinho, embora ele se individue num corpo, o corpo do “indivíduo excepcional”, o corpo capaz de dar contorno à potência das forças que nos atravessam.

Fenômenos que insistem em nos liberar da procriação dependente da bissexualidade conjugal e da linha sanguínea dominada pelo sobrenome paterno. Sociedades que funcionam fraternalmente (de funcionamento rizomático, em oposição à linha paterna e estatal de funcionamento arborescente), proliferam-se por contágio, comunicam-se por segredos à margem do Estado, movimentam-se sem que sejam percebidos pelos limiares majoritários de percepção (Deleuze; Guattari, 2002b. p. 28-31). Pervertem os saberes de Estado ao ocuparem os lugares vazios, as ilhas desertas.

A solidão agora é um devir que escapa do que está cheio demais, se torna náufrago do mundo possível, em busca da aventura do deserto.

Travessura

“Maturidade do homem: significa reaver a seriedade que se tinha quando criança ao brincar” (Nietzsche, 2003, p. 71)

Atinge-se a solidão como gosto. O gosto que “é, ao mesmo tempo, peso e balança e pesador” (Nietzsche, 2006, p. 148). Justo *Ela*, que quando criança adorava esperar que todos dormissem para brincar acordada com seus sonhos, queria de novo estar sozinha com seus brinquedos, com suas invenções, com seus escritos, com aquilo que só uma noite pode ofertar.

Ao fim, a solidão é uma travessura gasosa, como seu avô chamava o refrigerante de garrafa de vidro que escondia dentro do armário que tinha cheiro de pão torrado. À noite, *Ela* sorrateiramente surrupiava na madrugada de uma quarta-feira a bebida borbulhante só permitida aos domingos...

A solidão retorna enquanto afirmação. Os fantasmas que eram reflexos atormentadores retornam como duendes zombeteiros...

“Tenho necessidade de solidão, quer dizer, recuperação, retorno a mim, respiração de ar livre, leve, alegre” (Nietzsche, 2008, p. 31).

*BIOGRAFIAS DO
CLINAMEN*

Escrever a Vida

“Através do teu coração passou um barco que não cansa de seguir sem ti o seu caminho” (Brener, 2006).

A escrita, nesta dissertação, é uma experiência radical de alteridade, pois não é o registro da pesquisa, é a própria pesquisa e também sua metodologia. Não é fácil explicar como e em que momento *Ela* surgiu. Só sabemos que *Ela* inicia a jornada como um “tipo psicossocial” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 90), habitante comum do contemporâneo: mulher de idade mediana moradora de uma grande cidade do terceiro mundo, no início dos anos 2000, portadora de uma queixa mais comum que o tipo psicossocial que encarnava “eu sou sozinha, eu me sinto sozinha, acabo sempre sozinha...”, ladainha que vai dos consultórios de psicologia aos glamourosos episódios do *Sex and the City*¹⁵, quase sem escalas.

Mas quando começamos a escrever com *Ela*, sentimos a caneta ser arrastada para fora dos planos que tínhamos, pueris planos de diagnosticar o contemporâneo e encontrar algumas saídas. Mas é *Ela* que foge e não pára de fugir, porque quando algo se escreve, um movimento se faz. É através de *Ela* que esse movimento se faz, mas não é *Ela* quem faz o movimento. *Ela* se transforma num personagem, um agente de enunciação onde o Eu é uma terceira pessoa. *Ela* devém *Ela*, mas não é *Ela*, porque “devir não é ser” (Deleuze; Guattari, 1992,

¹⁵ Famoso seriado do canal norte-americano HBO e transmitido no Brasil pelo Multishow, ambientado na Nova Iorque contemporânea. O seriado tem como protagonistas quatro mulheres na faixa dos 30-40 anos e faz um retrato das problemáticas cotidianas que elas enfrentam, pretendendo atingir certa “subjetividade feminina” contemporânea e globalizada.

p. 87). Enquanto personagem, sua função é produzir afectos que transbordem as afecções e percepções ordinárias e conceitos que transbordem as opiniões correntes. E isso só se passa quando o afecto encontra o pensamento e faz dele uma potência de afectação. (Deleuze; Guattari, 1992, p. 87).

Portanto, *Ela* não é um sujeito. As cenas que aqui se contam não são histórias da vida de um indivíduo. São cenas da vida (real, imaginária, onírica, cinematográfica...). Ela encarna o corpo dessubjetivado em algumas de suas múltiplas individuações. O que se escreve é a experiência de um outro que não existe enquanto sujeito, mas é um outro atualizado pela escrita, um fantasma do futuro, um rebelde, um maldito, um místico, o inumano, o louco (Branco, 2000, p. 58).

O corpo que fala na escrita não é mais o corpo organismo, o corpo do indivíduo contando sua historieta individual. É um corpo sem órgãos que cria uma voz estrangeira que faz falar através de um corpo, quase como uma vertigem, um povo, um povo por vir. Há um desmanche do psicologismo, um teatro cruel, onde a palavra se descola de seu despotismo significatório para nomear algo do acontecimento. Foi preciso escrever para matar o Deus que *a* julgava e determinava seu sentido... escrita parricida como toda escrita (Branco, 2000, p. 26).

O texto é o espelho deformador e múltiplo do que outrora pensou-se um só rosto, uma só vida, um só indivíduo, uma só identidade, uma só memória. Só se é um só, quando não há espelhos. Não há vida sem espelhos. Mas o espelho não reflete o Mesmo. O que se vê é já vertigem, criação, fuga do representável justamente diante da tentativa de representar-se. O espelho não é um reflexo, é a porta do labirinto (Branco, 2000, p. 53-54), caminho para a morte, mas também perspectiva de renascimento no útero da terra, no encontro da ilha deserta, lugar de decomposição e renovação.

Na tentativa de colocar a vida na história de um indivíduo e numa linha de tempo, a memória confunde a si mesma. Assim como o sujeito se perde exatamente quando tenta biografar-se. Minha vida não sou Eu... A vida não é Eu.

O testemunho mostra-se insuficiente para dar conta do acontecimento e a escrita foge, pega a estrada, rumo à autoria daquilo que excede a efetuação do acontecimento. O virtual força sua atualização e também o retorno de um excedente ao virtual. O esquecimento, como força ativa, corta o fio de Ariadne do caminho de volta e dá a mão a Dioniso. Percebe-se, então, que o caminho jamais será o mesmo nos dois sentidos e a memória funcionará sempre como “uma ilha de edição” (Wally Salomão) rumo ao encontro dos signos da arte. O testemunho acaba sendo sempre o testemunho da imaginação.

É a operação proustiana que disseca o funcionamento da memória como produção dos signos da arte. Num primeiro momento, há um encontro com signos mundanos, signos vazios que pretendem que o sentido se cole à forma do objeto. Mas é justamente esta vacuidade, que dá espaço para o excedente que a forma não atualiza, que os transforma em signos amorosos, capazes de convocar uma interpretação silenciosa do mundo que o objeto amado implica e nos impele a explicar. Esta estranha alegria experimentada pelo encontro com o objeto, faz com que a qualidade sensível se descole do objeto e se transforme num signo sensível. É aí que opera o erotismo do exercício reminescente: a busca do objeto perdido só consegue recriar eternamente o cenário onde surge o sensível. Chega-se então ao signo da arte, que jamais recria o mundo, mas cria outros mundos como meios espirituais povoados de essências alógicas que ultrapassam “tanto os estados da subjetividade quanto as propriedades do objeto”. Os signos da arte atingem o imaterial, a total liberdade em relação aos objetos que os emanam (Deleuze, 2006c, p. 3-37).

Assim, a escritura é um duplo da vida, labirinto rizomático das multiplicidades (Feitosa, 2002, p.63). Pois a palavra não é a coisa, a palavra é já uma perversão, uma impostura, uma máscara, o que há de voz na letra, o que há de corpo. (Branco, 2000, p. 46-51). Dos signos mundanos aos signos da arte: é por isso que se escreve. Só a obra de arte revela a essência e a ideia¹⁶ como unidade última do signo e do sentido, não mais enquanto analogia, mas como diferença última e absoluta (Deleuze, 2006c, p. 39).

¹⁶ Conforme nota no.4

O ponto de vista de cada sujeito exprime um mundo completamente diferente e que não existe fora desse sujeito que o exprime. Mas este mundo não se confunde com o sujeito: são as essências que se descolam e se enrolam no sujeito, constituindo a subjetividade. Assim, a essência enquanto diferença, não é individual, é individuante. É uma diferença interna, qualitativa, “que, sem a arte, seria o eterno segredo de cada um de nós” (Proust em: Deleuze, 2006c, p. 39). Portanto, “só há intersubjetividade artística” (Deleuze, 2006c, p. 40).

Entre dois pontos existirá o texto. A função do homem como ponte é radical: o homem como conector dos encontros inesperados do diverso (Branco, 2000, p. 42) a caminho da superação de si mesmo. O homem é a ponte entre o animal e o super-homem, “sua transição e seu ocaso” (Nietzsche, 2006, p. 38). Mas é bom que se diga: o super-homem não é um indivíduo, é um estado (Dias, 2002, p. 262), chegar até ele não é evoluir, é percorrer uma distância: a estranha geografia que já se encontra presente no texto místico, imaginação coletiva de ritos e mitologias... onde começa a literatura (Deleuze, 2006b, p.20). O impulso e o desvio são inevitáveis: aventura da palavra e palavra como aventura.

A Solidão como Precursor Sombrio

Só *adj.* 1. Desacompanhado; solitário. 2. Isolado. 3. Único. *Adv.* 4. Apenas; somente; exclusivamente. *S.m.* Indivíduo solitário.

Solidão *s.f.* 1. Lugar solitário, afastado; ermo. 2. Estado de quem se acha ou vive só.

Solitário *adj.* 1. Que está só; isolado. 2. Deserto; ermo. *S.m.* 3. Pessoa que vive na solidão. 4. Jóia, anel com uma só pedra preciosa engastada.

Esta dissertação tinha até meados de dezembro o título de “Dramas do Clinamen”, porque as duas cenas escritas até então eram a tentativa de fazer os desvios acidentais do cotidiano dramatizarem novos modos de existência. O

ponto de partida era o conceito de acontecimento na obra deleuziana. Queríamos vê-lo trabalhar, queríamos saber como operar com ele.

Mas a solidão, que aparecia inicialmente como queixa discursiva de um tipo psicossocial contemporâneo, arrastava os conceitos que havíamos escolhido como ponto de partida do trabalho, embora ainda não fosse visível. Quando avistamos sua presença insistente, a solidão não se configurava como um objeto de pesquisa, porque não era como tema que ela funcionava, parecia-nos que esta palavra operava na pesquisa como uma espécie de “precursor sombrio”¹⁷, como antes da visão há o noturno, “a figura secundária de um companheiro sempre oculto, mas que se impõe com uma evidência imperturbável” (Foucault, 1990, p. 61/62). Por isso só falamos dela, tal como fazemos: no final e não no título.

Aparecem, ao longo da escrita, como o transcendental¹⁸ da solidão, seus duplos erigidos: uma solidão que levanta voo, que liberta os seres e as palavras das prisões da identidade e da identificação. Não escrevíamos sobre solidão, mas com a solidão... Eis o paradoxo: estar acompanhado de solidão. A solidão se torna plural, escrevemos solidões...

E, assim, a solidão parte para o deserto. Começa a jornada como solidão de camelo, solidão de rebanho, sólida solidão, carregada de ressentimento e culpa... No meio do caminho, faz-se solidão de leão que se enraivece, se indigna e diz ‘não’! É, ali, solidão líquida, sedenta de noite e embriagada de vinho que grita obscenidades na janela para importunar o justo sono dos vizinhos... Mas faz falar seu direito de futuro ao final: é a solidão da criança que diz sim! Solidão gasosa, embriagada de agora, embriagada de ar... que dança e ri.

Encontramos agora a solidão como sofrimento trágico, a solidão que se espelha e que retorna. Pois “o homem trágico afirma mesmo o mais duro

¹⁷ O precursor sombrio seria um agente, uma força capaz de colocar em comunicação séries heterogêneas e disparatadas, operando como diferenciador das diferenças, onde uma aparente semelhança e uma provisória identidade surgem como efeitos desta comunicação (Deleuze, 2006a, p.174/175).

¹⁸ Para Deleuze, transcendental não se confunde com o transcendente que coloca os objetos fora e acima do mundo. Ao contrário, é aquilo que faz nascer o mundo, mas que não pode ser captado pelo senso comum. É um empirismo superior, impessoal, constituído de singularidades pré-individuais, nunca genéricas ou antecipáveis (Zourabichvili, 2004, p. 27-28).

sofrimento, de tal forma que ele é forte, rico e capaz de divinizar a existência” (Nietzsche, In: Deleuze, 2007, p. 65) Quando se quer de novo, o Eu que quer muda, torna-se continente de múltiplas individuações e é capaz de recapitular em si mesmo “a totalidade da existência passada, presente e futura”. Só resta ao Eu querer-se outra vez, não como resultado de suas possibilidades prévias, mas como um momento fortuito. É isso que faz do eterno retorno a experimentação radical da renúncia à identidade uma vez por todas (Dias, 2002, p. 264-267).

Por fim a solidão revela sua potência: a liberdade de não ser. A solidão no deserto, o nomadismo de ser. E afinal, como se fica sozinho?

“Sonhar ilhas, com angústia ou alegria, pouco importa, é sonhar que se está separando, ou que já se está separado, longe dos continentes, que se está só ou perdido; ou, então, é sonhar que se parte do zero, que se recria, que se recomeça” (Deleuze, 2006, p. 18)

Bibliografia e Discografia

Trilha Sonora

1. *Iluminação* (Jorge Mautner). **Jorge Mautner**. *Antimaldito*. Faixa 09, 1985.
2. *Sonhei* (Luiz Tatit). **Luiz Tatit**. *O meio*. Faixa 10, 2000.
3. *O Velho Leon e Natália em Coyoacán* (Vitor Ramil/Paulo Leminski). **Vitor Ramil**. *Tambong*. Faixa 06, 2000.
4. *Skap* (Zeca Baleiro). **Zeca Baleiro**. *Onde andará Stephen Fry?* Faixa 11, 1997.
5. *Corsário* (João Bosco/Aldir Balnc). **Zizi Possi**. *Sobre Todas as Coisas*. Faixa 04, 2000.
6. *Não existe pecado ao sul do Equador/Boi voador não pode* (Chico Buarque/Ruy Guerra). **Chico Buarque**. *Chico Canta*. Faixa 06, 1973.
7. *Bicho de sete cabeças* (Itamar Assumpção). **Itamar Assumpção e As Orquídeas do Brasil**. *Bicho de sete cabeças vol. II*. Faixa 16, 1994.
8. *Comida* (Arnaldo Antunes / Marcelo Fromer, Sérgio Britto). **Marisa Monte**. *Marisa Monte*. Faixa 01, 1988.
9. *Palavra Acesa* (Fernando Filizola). **Quinteto Violado**. *Até a Amazônia*. Faixa 01, 1978.
10. *Não digas nada* (João Ricardo /Fernando Pessoa). **Secos e Molhados**. *Dois Momentos vol. I*. Faixa 16, 2000.
11. *Para ver as meninas* (Paulinho da Viola). **Jards Macalé**. *4 batutas & 1 coringa*. Faixa 01, 1987.
12. *Fadas* (Luiz Melodia). **Elza Soares**. *Do cóccix até o pescoço*. Faixa 09, 2004.
13. *Debaixo d'água* (Arnaldo Antunes) / *Agora* (Tony Bellotto, Charles Gavin, Branco Mello, Nando Reis, Marcelo Fromer, Paulo Miklos, Sérgio Brito e Arnaldo Antunes). **Maria Bethânia**. *Mar de Sophia*. Faixa 08, 2006.
14. *O Vento* (Dorival Caymmi). Gal Costa. Gal canta Caymmi. Faixa 05, 1976.
15. *Cavalo de pau* (Alceu Valença). **Alceu Valença**. *O Melhor de Alceu Valença*. Faixa 08, 1999.
16. *Mais Além* (Lenine). **Lenine e Marcos Suzano**. *Olho de Peixe*. Faixa 11, 1993.
17. *Mistério do Planeta* (Galvão / Moraes Moreira). **Novos Baianos**. *Acabou Chorare*. Faixa 06, 1972.

18. *Vaca Profana* (Caetano Veloso). **Caetano Veloso**. *Totalmente demais*. Faixa 01, 1990.
19. *Amar* (Tom Zé). **Tom Zé**. *The Hips of Tradition*. Faixa 17, 1992.

Texto

ABREU, Ana Maria do Rego Monteiro de; COIMBRA, Cecília Maria Bouças. *Quando a clínica se encontra com a política*. Em: MACIEL JR, Auterives; KUPERMANN, Daniel; TEDESCO, Silvia (org.). *Polifonias. Clínica, Política e Criação*. RJ: Contra Capa Livraria / Mestrado em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, 2005. p. 41-50.

ALBUQUERQUE, Paulo Germano Barrozo. *D. H. Lawrence: o corpo e suas conexões*. Em: LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio. *Nietzsche e Deleuze. Que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 217-230..

ARTAUD, Antonin. *O Teatro e seu Duplo*. Trad: Teixeira Coelho. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BARROS, Manoel de. *O Livro das Ignorâncias*. Rio de Janeiro: Record / Altaya, 1993.

BEZERRA JR., Benilton. *O ocaso da interioridade e suas repercussões sobre a clínica*. Em: PLASTINO, Carlos Alberto (org.). *Transgressões*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2002. p. 229-238.

BLOOM, Harold. *A Angústia da Influência. Uma teoria da poesia*. Trad. Arthur Nestrovski. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1991.

BRANCO, Lúcia Castello. *Os absolutamente sós. Llansol – A letra – Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFMG, 2000.

BRENER, Sophia de Mello. Em: Maria Bethânia. *Mar de Sophia*. Rio de Janeiro: Gravadora Biscoito Fino, Faixa 08, 2006.

CARROLL, Lewis. *Alice no País do Espelho*. Trad: William Lagos. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008.

CAZUZA. *Blues da Peidade*. Em: CAZUZA. *Ideologia*. Rio de Janeiro: Gravadora Polygran, 1988.

CUNHA, Eduardo Leal. *Um olhar sobre as modificações corporais*. Em: PLASTINO, Carlos Alberto (org.). *Transgressões*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2002. p.153-160.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Portugal: Edições 70, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2006a.

DELEUZE, Gilles. *A Ilha Deserta*. Edição de David Lapoujade. Luiz Orlandi (org. edição brasileira). São Paulo: Iluminuras, 2006b.

DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c. 2. ed.

DELEUZE, Gilles. *O Esgotado*. Trad. Tomaz Tadeu. p. 200-281. Em: HENZ, Alexandre de Oliveira. *Estéticas do Esgotamento: extratos para uma política em Beckett e Deleuze* (Tese de Doutorado em Psicologia Clínica) 2005. Orientação: Suely Rolnik. Núcleo de Estudos da Subjetividade. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. Disponível em: www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/escritos

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2003.

DELEUZE, Gilles; *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. Signos e Acontecimentos. Entrevista com Gilles Deleuze por Raymond Bellour e François Ewald. 1991. Trad. Ana Sacchetti. Em: Dossiê Gilles Deleuze. http://www.dossie_deleuze.blogspot.com.br

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

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. vol.1. São Paulo: Editora 34, 2004a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. vol.3. São Paulo: Editora 34, 2004b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. vol.3. São Paulo: Editora 34, 2002a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. vol.4. São Paulo: Editora 34, 2002b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia*. Trad. Joana Moraes Varela e Manuel Carrilho. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Que é a Filosofia?*. Trad. Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.

DIAS, Rosa. *Pierre Klossowski e a Euforia de Nietzsche em Turim*. Em: LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio. *Nietzsche e Deleuze. Que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 261-267.

FEITOSA, Charles. *Labirintos: corpo e memória nos textos autobiográficos de Nietzsche*. Em: LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio. *Nietzsche e Deleuze. Que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 49-66.

FONSECA, Tania Mara Galli. *A Cidade Subjetiva*. Em: FONSECA, Tania Mara Galli; KIRST, Patrícia Gomes (org.). *Cartografias e Devires. A Construção do Presente*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

FOUCAULT, Michel. *O Pensamento do Exterior*. Trad. Nurimar Falci. São Paulo: Editora Princípio, 1990.

FOUCAULT, Michel. *O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]*. Bulletin de la Société Française de Philosophie, vol. 82, n. 2, pp. 35-63, avr-juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafeta Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault

GIACÓIA JR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: ed. UNISINOS, 2001.

GIACÓIA JR, Oswaldo. *Resposta a uma questão: o que pode um corpo?* Em: LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio. *Nietzsche e Deleuze. Que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 199-216.

GIL, José. *O Corpo paradoxal*. Em: Nietzsche e Deleuze. Que Pode o Corpo. Daniel Lins e Sylvio Gadelha (org.). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.p. 131-148.

GUATARRI, Félix e ROLNIK, Suely. *Micropolítica. Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes, 1993.

HILST, Hilda. *Com meus olhos de cão*. São Paulo: Globo, 2006. 2.ed.

LISBOA, Nei. *No Fundo*. Em: Nei Lisboa. *Hein!?* São Paulo: Gravadora EMI Odeon, 1988.

LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 20.

MACIEL JR., Auterives; MELO, Danilo Augusto Santos. *A Fundação do Subjetivo: O Hábito para Além da Psicologia*. Revista do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, v. 18 -n.2, p. 69-82, Jul/Dez. 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. São Paulo: Companhia da Letras.. 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras. 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras. 1998.

OLIVEIRA, Luiz Alberto. *A Travessia da Membrana: uma imagem da complexidade*. Em: www.claudioulpiano.org.br/filosofia. Acessado em 6 de janeiro de 2009.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. *Clínica e Biopolítica na experiência do contemporâneo*. Psicologia Clínica, Pós-Graduação e Pesquisa (PUC/RJ), v. 13, n.1, p. 89-99, 2001.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. *A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade*. Psicologia: Teoria e Pesquisa, Brasília, Jan./Abr, 2000. v. 16, n.1, p. 71-79.

PELBART, Peter Pal. *O Tempo Não-Reconciliado*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 1998.

ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental. Transformações Contemporâneas do Desejo*. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2006.

ROLNIK, Suely. *Pensamento Corpo e Devoir, uma perspectiva ético/Estético/Política no Trabalho Acadêmico*. Em: Cadernos de Subjetividade. São Paulo, v. 1, n.2, p. 241-251, set./fev. 1993.

SADE, Marquês de. *A Filosofia na Alcova*. Tradução, notas e posfácio de Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 2003.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. *Transformações do corpo: controle de si e uso dos prazeres*. Em: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGANETO, Alfredo (org.). *Imagens de Foucault e Deleuze ressonâncias nietzschiânicas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 99-110.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A história como trauma*. Em: NESTROVSKY, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 73-98.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia. E outros ensaios*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *“Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”* (entrevista). Em: SZUTUTMAN, Renato; MARRAS, Stelio (org.). *Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008, p. 228-259.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca*. Revista *Novos Estudos*. Vol. 77, março de 2007, p. 91-126.

ZOURABICHVILI, François. *O Vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: http://www.dossie_deleuze.blogger.com.br. Acesso em: 15 de agosto de 2008.