

■ Tratado de nomadologia: desejo e revolução

.....Vladimir Lacerda Santafé

“Estranha máquina, ao mesmo tempo de guerra, de música e de contágio-proliferação-involução”.

Deleuze & Guattari

A máquina de guerra diz os acontecimentos, não mais as essências, todo conceito, como afirmou Guattari, vale pela vida que lhe é dada (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 42). No lugar dos investimentos familiares da libido, os investimentos sociais, onde “tudo está tomado numa zona objetiva de flutuação que se confunde com a própria realidade” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 41), e as “insurreições” tornam-se norma. Zona de flutuação impregnada pelas multiplicidades, como num contágio, possibilitando novas formações, novas articulações individuais e coletivas, singulares. No lugar do Homem enquanto espelho do progresso e da lei, a imanência das grandes máquinas desejanças: “O delírio é histórico-mundial, de modo algum familiar. A psicanálise é como o capitalismo, tem por limite a esquizofrenia, mas não cessa de repelir o limite e tentar conjurá-lo” (DELEUZE e GUATTARI, 1999, p. 61). O Édipo atua como um aparelho repressor às máquinas desejanças, uma demarcação política às potências revolucionárias emanadas das máquinas de guerra. Não se quer fazer uma apologia do esquizofrênico, o esquizofrênico é antes alguém que fracassou em seu projeto existencial. Quer-se explorar aquilo que a esquizofrenia tem de potente, de *desterritorializante*. É preciso contrapor a esquizofrenia enquanto processo ao *esquizo* enquanto produção para os hospitais psiquiátricos.

A psicanálise não soube explorar o *esquizo*, ela “ficou surda às vozes da desrazão” (idem). Ela a tudo neurotiza, o *esquizo* a assusta, sua natureza descodificada violenta as suas estruturas, faz saltar as multiplicidades sob as subjetividades hegemônicas, o *metro-padrão* ou *maioria* que domina a cena das sociedades atuais: homem branco, falante de um língua européia, morador de uma metrópole, economicamente ativo, etc. A *maioria* não se define quantitativamente, mas pela sua hegemonia social e política. A *maioria* é sempre um conjunto numerável, um dado estatístico, e se constitui como *axioma* no corpo social que hegemoniza. Ela é sempre a meta a ser atingida, aquilo que os órgãos estatais projetam como ideal

humano a ser alcançado. A ela opõem-se as *minorias*, as *minorias* podem comportar um pequeno número ou uma maioria absoluta, indefinida, e sempre se define como um conjunto não-numerado e proliferante.

O que constitui o não-numerável é a conexão entre os conjuntos, o “e” que não pertence a nenhum dos dois e que se afirma como linha de fuga. A axiomática estatal só consegue organizar os conjuntos numeráveis, das *minorias* ela forma subconjuntos que se aderem à *maioria*, que podem ser contados e controlados (estatuto das mulheres, dos homossexuais, dos negros, dos trabalhadores precarizados...). Às *minorias* restaria a tarefa de potencializar o não-numerável, ampliando suas conexões, afirmando um *dever-minoritário de todo mundo*, tornando-se multidão. “Do mesmo modo, a questão das minorias é antes abater o capitalismo, redefinir o socialismo, constituir uma máquina de guerra capaz de responder à máquina de guerra mundial, com outros meios” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 176).

Interessa opor as séries organizadas pelo *significante-despótico* ao *esquizo-revolucionário*. Criar linhas de fuga ativas que fazem passar os fluxos “subversivos” ou transformadores sob os códigos sociais que os querem canalizar. Instaurar um plano de pura imanência, – “o mais íntimo no pensamento e, todavia o fora absoluto” (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 78). Analisar as linhas, os espaços e os devires, montar uma cartografia própria ao movimento que se desenrola e seguir seus percursos e sobressaltos.

Seria preciso improvisar, confundir-se com o mundo, ir de encontro ao caos, mas sem se deixar dominar por ele. Seria preciso entender as suas forças e a sua natureza, “o caos não deixa de ter seus componentes direcionais, que são seus próprios êxtases” (DELEUZE e GUATTARI, 1999, p. 61) – pois que do caos nascem os meios e os ritmos. Confrontar o sistema *rizomático* da máquina de guerra ao arborescente das “estruturas”, onde os elementos se inter-relacionam dentro de sistemas fechados, marcados por analogias, metáforas, arquétipos. Como a fixada por Lévi Strauss entre o xamã das sociedades tribais e o papel do psicólogo na contemporaneidade. Não há analogias, mas devires, devires-animais, devires-intensos e imperceptíveis, “sob o império de forças centrífugas que triunfam sobre a gravidade” (KLEE, citado por DELEUZE e GUATTARI, 1999, p. 159).

Os guerreiros germânicos não imitavam um urso quando se acobertavam com sua pele durante as batalhas, eles não mimetizavam o urso, não reproduziam sua silhueta ou sua expressão corporal, não havia a representação de um urso *em ação*, eram intensidades - um devir-urso que trespassava suas carnes e os tornava

ursos em batalha. As máquinas de guerra tratam os guerreiros como anômalos, como potências anômalas, eles se encontram na borda, na fronteira entre os conjuntos, se encontram no meio, nem no início, nem no fim. É do meio que se precipitam as velocidades, e “o anômalo é condição de aliança do devir” (DELEUZE e GUATTARI, 1999, p. 61). Sua função é a de efetuar as transformações do devir ou as passagens de multiplicidade pelas linhas de fuga. A máquina de guerra vem de fora, ela é extrínseca – é o guerreiro que rompe a formação original da batalha e avança sobre a linha inimiga trazendo consigo devires emanados pela própria terra ou a multidão de sem-tetos que ocupa a cidade e transforma a paisagem urbana reinventando o seu modo de habitar. Só há linhas e movimentos, suas raízes se espalham pela “nuvem negra que se instaura quando não há mais história” (NIETZSCHE, 1973).

Não se pode reduzir a Filosofia à sua própria história, porque a Filosofia não cessa de se arrancar dessa história para criar novos conceitos, que recaem na História, mas não provém dela. (...) Sem a História, o devir permaneceria indeterminado, incondicionado, mas o devir não é histórico. (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 126).

Seria preciso um *ritornelo*, “a Natureza como música” (DELEUZE e GUATTARI, 1999, p. 120), que tudo arrasta e apropria, tanto o ritmo como as máquinas de guerra dele participam, tudo aquilo que se constituiu como labirinto já é um *ritornelo*, a orelha de um fauno, a arquitetura de uma favela.

Mas sempre, se a natureza é como a arte, é porque ela conjuga de todas as maneiras esses dois elementos vivos: a Casa e o Universo, o Heimlich e o Unheimlich, o território e a desterritorialização, os compostos melódicos finitos e o grande plano de composição infinito, o pequeno e o grande ritornelo. (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 240).

Percebe-se o *ritornelo* pelo canto dos pássaros, este canto marca um território e evoca forças, “forças do caos, forças terrestres, forças cósmicas: tudo isso afronta e concorre no *ritornelo*” (ibidem, p. 118). O *ritornelo* é inicialmente territorial, uma expressividade do ritmo, a assinatura de um artista, um estilo que se impõe sobre os outros ou os contagia por suas cores e sons, pela emergência de suas matérias de expressão. Na modernidade, o material molecular é tão desterritorializado que já não se pode falar de matérias de expressão. Segundo Klee, “só é preciso uma linha pura e simples, associada à ideia de objeto, para tornar visível ou captar o cosmo”. Já não se trabalha com temas ou formas, mas com for-

ças, densidade, intensidades: um quadro de Monet capta a intensidade luminosa de uma tarde outonal, e não sua forma material ou o tema da tarde outonal como representação da aristocracia francesa do século XIX; “as matérias de expressão dão lugar a um material de captura” (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 159), a forma expressiva que surge com a territorialidade romântica dá lugar à captura de um Cosmo informal, energético e imaterial, tornando o pensamento móvel.

Sáimos, portanto, do canto e dos agenciamentos para entrar na idade da máquina, imensa mecanofera, plano de cosmicização das forças a serem captadas. (...) Uma máquina musical de consistência, uma máquina de sons (não para produzir sons), que moleculariza e atomiza, ioniza a matéria sonora e capta uma energia de Cosmo. (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 160).

Ao *logos*, fundamento do “pensar verdadeiro”, opõe-se um *nomos*, e o *nomos* é primeiramente numérico. É demarcado um número *numerante*, nômade, cuja primeira característica é a de ser sempre complexo, articulado, que não se divide sem mudar de natureza. Onde a relação entre uma vizinhança e outra não se inclui num espaço ideal, homogêneo, e pode ser feita de uma infinidade de maneiras. Ele é um ocupante móvel num espaço liso onde se desenrola, procedendo por frequência e acumulação. Não é mais um meio para contar ou para medir, mas um elemento que se desloca. O *nomos* é um modo de distribuição, uma distribuição sem partilha num espaço não cercado. É a diferença que existe entre o espaço liso e o estriado, no espaço liso, *ocupa-se sem contar*, no estriado, *conta-se a fim de ocupar*. Os espaços lisos estão para o número *numerante* como o estriado está para o *numerado*. Ainda que haja correlações recíprocas, assimétricas, entre o liso e o estriado.

A máquina de guerra se dá por *afectos*, por modos constituídos por intensidades, gradientes de intensidade, afectos “que só remetem ao móvel em si mesmo, a velocidades e a composição de velocidade entre elementos” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 79). O próprio *homem* é um modo infinito, e sua liberdade está em relação direta com sua potência de agir. Algo só é pelo seu poder de ser afetado, todo modo se define pelas afecções que o atravessam, que o modifica e o liga a outros modos, as afecções o constituem. A invenção nômade homem-cavalo-arma, remete a um processo de desterritorialização que constitui e estende o território, tal qual o trabalho e a arquitetura como modalidades pertencem ao Estado, “as armas são afectos, e os afectos armas” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 79). E se a língua é o signo do Estado, a ourivesaria é o signo das armas. Nas jóias não há uma linguagem que comporte estruturas gramaticais ou símbolos

universais. As jóias não dizem nada, nelas só há expressões, grafismos intensivos, composição de afectos, são uma invenção nômade, uma invenção bárbara.

A terra não se desterritorializa em seu movimento global relativo, mas em lugares precisos, ali mesmo onde a floresta recua, e onde a estepe e o deserto se propagam. O nômade não tem pontos, trajetos, nem terra, embora evidentemente ele os tenha. É a terra que se desterritorializa ela mesma, de modo que o nômade aí encontra um território. Para o nômade, ao contrário, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização. (ibidem, p. 72).

A máquina de guerra não está em relação direta com a guerra, a guerra lhe é suplementar. Para ser uma máquina de guerra é preciso que ela não se reduza, ou seja, capturada pela guerra e seus fins, sempre condicionados ao aniquilamento e à dominação de outrem. Um movimento artístico ou político podem ser uma máquina de guerra, na medida em que traçam para si um plano de consistência, uma linha de fuga criadora e um espaço liso onde podem se deslocar e se compor em relação direta com um *fora*. A máquina de guerra é multidão, a produção do comum inserida num campo de forças heterogêneas conectadas por afectos como flechas num “campo de batalha”, produzindo e reproduzindo através de suas práticas a sociedade futura.

Da exterioridade das máquinas de guerra e suas relações com a soberania

A máquina de guerra é exterior à forma Estado, essa exterioridade é confirmada de início pela mitologia, a epopéia, o drama e os jogos.

Em seus estudos sobre a mitologia indo-européia, Georges Dumézil concluiu que a soberania política tem duas cabeças, duas formas de se organizar, a maneira pela qual o Estado se incorpora e se impõe à sociedade, o Rei-Mago e o Sacerdote-Jurista. Esses polos se opõem como o claro e o escuro, são dois extremos: violento-grave, rápido-lento, terrível-regrado, o liame e o pacto. Mas essa oposição é apenas relativa, os dois atuam em alternância, eles funcionam juntos, como se compusessem uma unidade soberana, uma divisão do Uno. Ambos esgotam o campo da função. São os elementos principais de um Estado, que tem por principal função a distribuição das distinções binárias (classes, gêneros, idades), organizando os segmentos sociais, formando um meio de pura interioridade. “É uma dupla articulação que faz do aparelho de Estado um *estrato*” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 12). A guerra não está incluída nesse aparelho, o Estado emprega a violência de outra forma, ele a emprega através de policiais e carcerei-

ros, e se mantém por *captura*, ele agarra e liga, impedindo uma desestabilização de suas bases, a guerra lhe é exterior. Os guerreiros são inclusos num aparato estatal, num exército constituído por uma totalidade jurídica e pela organização de uma função militar. Eles são delimitados pela soberania exercida pelo Estado, a máquina de guerra vem de outra parte.

O Deus Guerreiro, Indra, opõe-se tanto a Varuna, que representaria o Sacerdote-Jurista, como a Mitra, representante do Rei-Mago (DUMÉZIL, apud DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 12). Ele nem se reduz a um dos dois nem forma uma terceira forma de organização estatal. Seria antes uma multiplicidade pura, uma potência de metamorfose. Desata tanto o liame do Rei-Mago como trai o pacto social promovido pelo Sacerdote-Jurista. Ele age em devir, inesperadamente, ultrapassa tanto a dualidade dos termos como a correspondência das relações. A composição que forma com a mulher, com o animal, com a criança é única, já não passa pela distribuição binária do poder estatal. “Faz valer um *furor* contra a medida, uma celeridade contra a gravidade, um segredo contra o público, uma potência contra a soberania, uma *máquina* contra o aparelho” (ibidem, p. 13).

A máquina de guerra está para o *Go* como o Estado está para o xadrez. O xadrez é um jogo de corte, suas peças têm uma natureza interior da qual decorrem seus movimentos, suas posições, seus afrontamentos, elas são codificadas. Cada uma é como um sujeito de enunciado, dotada de um poder relativo, e todas se combinam num sujeito de enunciação, o jogador que as movimenta ou a própria interioridade do jogo. Já os peões do *Go* são simples unidades aritméticas. Sua função é anônima, coletiva, em terceira pessoa. “Ele” avança, pode ser uma mulher, um homem, uma criança, um cavalo. Não há distinções nem distribuições binárias, a peça do *Go* faz parte de um agenciamento maquínico não subjetivado, são peças de situação. As peças do xadrez têm funções estruturais, elas entretêm relações biunívocas entre si. As peças do *Go* têm apenas um meio de exterioridade, no qual desempenham funções de inserção e de situação. Uma peça do *Go*, anônima, pode aniquilar toda uma constelação, enquanto a peça do xadrez só pode fazê-lo diacronicamente, pois obedece a uma ordem de deslocamento que limita a sua atuação. A guerra no xadrez é institucionalizada, seus exércitos são regrados, as posições e os movimentos são ordenados segundo uma retaguarda, um fronte, batalhas, são codificados. No *Go* não há uma organização propriamente militar, não há divisões em grupos, mas um movimento contínuo de peças que se deslocam sobre qualquer ponto do tabuleiro, só um espaço liso para ocupar. No xadrez, as peças se deslocam num espaço fechado, estriado, determinado sob rígidas coordenadas. Já o *Go* procede por territorializações e desterritorializações a partir

de um movimento exterior, ele faz do *fora* um movimento no espaço, enquanto o xadrez codifica e descodifica o espaço. “*Nomos do Go contra Estado do xadrez, nomos contra polis*” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 14). O *Go* remete a outro tipo de justiça, a outra ideia de movimento, a outra noção de espaço-tempo.

A máquina de guerra é pura exterioridade. Muitos historiadores analisam que Gengis Khan e seus nômades nada compreenderam do fenômeno estatal e urbano, e que seu fracasso em estabelecer um império deriva dessa falta de visão administrativa. É que a máquina de guerra é uma potência de *exteriorização*, não se pode entendê-la somente como exterior ao aparelho estatal, como um outro complementar do Estado, nem confundir essa potência com a violência mágica de Estado ou com o militarismo. Ainda que os nômades tenham se apropriado de ambos os modos e regimes governamentais no decorrer de sua história. O Estado, por sua vez, é uma forma de interiorização que tomamos geralmente por modelo. A máquina de guerra sempre se instala entre as duas cabeças do Estado, entre o liame e o pacto, mas afirma sua irredutibilidade no instante mesmo em que atravessa as duas articulações. Donde a importância do *meio* como superfície que precipita as velocidades: “Eles chegam como o destino, sem causa, sem razão, sem respeito, sem pretexto... Impossível compreender como eles penetram até a capital, no entanto aí estão eles, e cada manhã parece aumentar seu número...” (idem).

Em suma, a cada vez que se confunde a irrupção do poder de guerra com a linhagem de dominação do Estado, tudo se embaralha, e a máquina de guerra passa a ser concebida unicamente sob a forma do negativo, já que não se deixou nada de fora do próprio Estado. Porém, restituída a seu meio de exterioridade, a máquina de guerra se revela de uma outra espécie, de uma outra natureza, de uma outra origem. (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p. 16).

É a máquina de guerra quem inventa o *segredo* e a *velocidade*, mas há um tipo de segredo e velocidade que pertencem ao Estado, seu caráter, no entanto, é relativo e secundário. O próprio do Estado é o *público* e a *gravidade* de suas instituições. Foi Kleist quem melhor mostrou a impotência do *homem de guerra* diante do Estado. A imagem que dele extraiu foi a de uma figura excêntrica e condenada. Em *Pentesiléia*, Aquiles, que ainda tem forças para afirmar sua independência frente a Agamenon, não resiste aos apelos de Ulisses, que herda suas armas e modifica-lhe o uso. Sua fúria contra o Rei que o quer codificar é perdida. Ele não deixa de esposar a máquina de guerra presente em Pentesiléia, seu duplo, “varrendo tudo em sua passagem”, mas já pertence em demasia ao Estado grego, o que afasta Pentesiléia de sua causa em comum e de seu amor. Pentesiléia não

pode “escolher o inimigo” como Aquiles, seja ele grego ou troiano, e trair a lei malta de seu povo-mulher, as amazonas, cuja religião, costumes e amores estão organizados de um modo unicamente guerreiro. Os elementos forjados por Kleist são aqueles que constituem a *máquina*: o segredo, a velocidade e o afecto.

Kleist, em toda a sua obra, canta uma máquina de guerra, e a opõe ao aparelho de Estado num combate perdido de antemão. (...) Goethe e Hegel, pensadores de Estado, veem em Kleist um monstro, e Kleist perdeu de antemão. (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p. 17).

Em Kleist o segredo não toma a forma de uma interioridade, já não é uma arma contra o inimigo, *ele torna-se forma*, identificando-se com a própria *exterioridade* que o ultrapassa. Os desejos são arrancados dos personagens que participam da trama e são projetados a um meio de pura exterioridade, já não há sentimentos derivados de um sujeito, mas afectos relacionados ao aumento ou diminuição da potência de agir, desejos não subjetivados, modos que atravessam os sujeitos, mas não lhes pertencem. “Os afectos atravessam o corpo como flechas, são armas de guerra” (ibidem, p. 18). Eles se movem em velocidade, desterritorializando os personagens que “atravessam seu caminho”, os afectos são os devires *não-humanos* dos homens, dentre catatonias – “esse afecto é forte demais para mim” –, e fulgurações – “esse afecto me arrebatava”.

A potência exterior da máquina de guerra é confirmada pela etnologia

As sociedades primitivas segmentárias foram definidas como sociedades sem Estado, sem a constituição de órgãos de poder distintos. A maioria das análises defende que as mesmas, por não terem atingido um grau de desenvolvimento econômico e diferenciação política mais complexa, não souberam ou puderam elaborar um aparato estatal. De acordo com Deleuze e Guattari (1997, p. 19), em *A sociedade contra o Estado* Pierre Clastres rompe com essa estrutura evolucionista. Clastres não só questiona a tese de que o Estado seria o resultado de um desenvolvimento econômico determinado, como entende que as sociedades primitivas elaboravam meios de conjurar a formação dos Estados.

Nas sociedades primitivas havia chefes, mas o Estado não se define pela existência de chefes e sim pela criação de aparelhos que conservam o seu poder. Poder aqui entendido como algo que só funciona em cadeia, como algo circular e *desejante*, que não se exerce simplesmente por aqueles que o detêm, mas que funciona e se exerce em rede, através dos indivíduos e dos dispositivos que ele constitui. O que define um homem de Estado é a sua atuação, direta ou indireta, numa

instituição que tem por fim conservar o próprio Estado, mantendo seus estratos e binômios em ordem, suas classes sociais e suas funções. É o Estado, através de seus aparelhos, que torna possível a distinção entre governantes e governados. Nas sociedades primitivas o líder não tinha o mesmo poder que o homem de Estado, seu poder era demarcado pela sua capacidade persuasiva e por seus feitos, o cacique ou o pajé são aqueles que falam pela aldeia, e quando eles deixam de falar, a aldeia os ridiculariza ou se dissolve, como na longa marcha dos *karai* pelo litoral brasileiro em busca da Terra Sem Males (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 42). Diferente do chefe de Estado, sempre apoiado por suas instituições. Daí o caráter inamovível das instituições estatais, os homens de Estado tendem a defendê-las acima de tudo. Nas sociedades primitivas, a guerra era o mecanismo mais seguro para conjurar o Estado e impedir a concentração de poder.

Assim como Hobbes anteviu que o Estado existia contra a guerra, a guerra, sob certas circunstâncias, existe contra o Estado. Disso não se conclui que o outro do Estado seria um Estado de Natureza, mas antes uma outra formação social que conjura e impede a formação do Estado. Não se pode derivar a necessidade de criação do Estado da guerra primitiva, a guerra primitiva impedia que os grupos se fusonassem, ela se dava por meio de “alianças”, sempre provisórias e instáveis.

O interesse dessa tese está, primeiramente, em chamar a atenção para alguns mecanismos coletivos de inibição. Tais mecanismos podem ser sutis, e funcionar como micro-mecanismos. Isso é nítido em certos fenômenos de bandos ou de maltas. (...) Para compreender esses mecanismos é preciso renunciar à visão evolucionista que faz do bando ou da malta uma forma social rudimentar e menos bem organizada. (ibidem, p. 20).

Nesses bandos ou maltas, das organizações criminosas aos grupos políticos, e mesmo entre os bandos animais, a chefia se dá através de mecanismos complexos que inibem a formação de poderes estáveis, instaurando uma teia de relações imanentes. As maltas ou os bandos são grupos do tipo rizoma, em oposição ao tipo arborescente dos grupos que se concentram nos órgãos de poder do Estado. Eles são metamorfoses de uma máquina de guerra. O aparato estatal, ao contrário, sempre se organiza em torno de uma sociedade centralizada. E ainda que o Estado se aproprie desses grupos, ou que os mesmos se utilizem das lacunas deixadas pelo aparato, suas regras se diferem em natureza. “Tais formações animam uma indisciplina fundamental do guerreiro que impede a formação do Estado” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 20).

Não se pode explicar o Estado por aquilo que o supõe, mesmo se recorrendo à dialética. O Estado surgiu de uma só vez em sua forma imperial, e é impossível traçar com precisão os fatores sociais progressivos que culminaram em sua invenção. A história é uma ciência inexata, “o surgimento do Estado num determinado lugar é como um golpe de gênio, o nascimento de Atenas” (ibidem, p. 21). Os estudos de Clastres mostram que a máquina de guerra está dirigida contra o Estado, seja contra o Estado em potencial, que ela conjura a partir de seus mecanismos de dispersão do poder, seja contra os Estados já constituídos. O Estado sempre existiu em sua “forma final”, as sociedades primitivas já mantinham contato com os Estados imperiais, seja em suas zonas mal controladas, seja na periferia de suas fronteiras. “A hipótese de *Urstaat* parece verificada, o Estado enquanto tal remonta já aos tempos mais remotos da humanidade” (ibidem, p. 22).

O Estado sempre esteve em relação com um *fora*, sua definição não se dá opondo o *tudo* ao *nada*, mas o *interior* ao *exterior*. O Estado é soberania e a soberania só pode ser exercida sobre aquilo que ela interioriza. A forma-Estado, em sua interioridade, tende ao reproduzir-se, o Estado se apresenta em todos os seus polos, ele é homogêneo e público em sua expressão, o Estado nunca se oculta. Já a máquina de guerra, em sua exterioridade, se apresenta somente em suas próprias metamorfoses, ela está num circuito comercial, numa inovação tecnológica, na criação de um culto religioso, numa obra de arte, na organização de um grupo político; e todos esses fluxos e agentes só se deixam apropriar pelo Estado de forma parcial e secundária.

Da interioridade e exterioridade do pensamento

Geralmente se julga o conteúdo de alguns pensamentos como conformistas demais, esse conformismo, no entanto, quando o há, não se dá exclusivamente pelo conteúdo, por *aquilo que se diz*, mas pela *forma* na qual o conteúdo está inserido. Haveria uma imagem que recobriria todo o pensamento, uma imagem do pensamento que teria na forma-Estado e naquilo que a define (canais, condutos, órgãos) uma influência que fixaria seus objetivos e caminhos. Essa imagem do pensamento, esse *organon*, seria o objeto de uma “noologia”, e se remeteria aos dois polos da soberania, o Rei-Mago e o Sacerdote-Jurista.

Um imperium do pensar verdadeiro, operando por captura mágica, apreensão ou liame, que demarcaria a eficácia de uma fundação (muthos); e uma república dos espíritos livres, procedendo por pactos e contratos, constituindo uma organização legislativa e jurídica, baseada na sanção de um fundamento (logos). (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p. 43).

A imagem clássica do pensamento geralmente apresenta uma intercessão entre as duas cabeças, como numa república dos espíritos livres cujo príncipe seria a representação de um Ser Supremo, inatingível e cercado por rituais “mágico-religiosos” que legitimariam seu poder. Um poder moderador que “ligaria” os fragmentos do corpo social, fixando seus lugares. Esses dois polos são antitéticos e complementares, mutuamente necessários. No entanto, para passar de um ao outro, seria preciso que houvesse um acontecimento de natureza inteiramente diferente no espaço intermediário entre o *liame* e o *pacto*. Os dois polos têm em comum o fato de se caracterizarem como formas de interioridade do pensamento, como princípio de interioridade ou de constituição, como estrato. O pensamento, com isso, ganha uma gravidade que nunca teria por si só, assim como a forma-Estado, ao desenvolver-se como pensamento, ganha uma sanção que a legitima, um consenso em torno de sua inevitabilidade como campo social: “Quanto mais obedeceres mais serás senhor, visto que só obedecerás à razão pura, isto é, a ti mesmo” (KANT, 1974).

A soberania estatal torna-se indiscutível, a única capaz de partilhar e distribuir os sujeitos, atuais ou potenciais. Já não há máquinas extrínsecas de dominação ou bandos de saque e pilhagem, os rebeldes são remetidos ao Estado de Natureza, ao esquecimento, os mais dóceis ao consenso e sua consequente “organização racional e razoável de uma comunidade” (ibidem, p. 44) – a boa condução dos estratos.

A partir da ideia de soberania, o Estado proporcionaria uma forma de interioridade ao pensamento, e o pensamento, por sua vez, proporcionaria uma forma universal a essa interioridade. A finalidade dos Estados passa a ser então a satisfação dos indivíduos racionais livres, qualquer outro “elemento” que não se encaixasse em suas coordenadas seria excluído. As relações entre Estado e Racional são estreitas, o sujeito racional-razoável é uma produção do Estado, assim como a realização da Razão se confunde com o próprio Estado de Direito (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 45). Desde que a filosofia atribuiu para si o papel de buscar ou afirmar um *fundamento*, não parou de reforçar os poderes estabelecidos, decalcando sua doutrina dos órgãos estatais – só o uso público da razão poderia então realizar o *esclarecimento* entre os homens (KANT, 1974).

O senso comum, a unidade de todas as faculdades como centro do Cogito, é o consenso de Estado levado ao absoluto. Essa foi notadamente a grande operação da “crítica” kantiana, retomada e desenvolvida pelo hegelianismo. Kant não parou de criticar os maus usos para melhor bendizer a função. (DELEUZE e GUATTARI, 2005, p. 45).

Argumenta-se, com frequência, que a gravidade do pensamento não tem muita importância, que o pensamento sempre foi risível, que a produção filosófica sempre esteve à margem dos grandes acontecimentos. É certo que essa atitude diante da filosofia participa de um jogo de forças específico, pois “quanto menos as pessoas levarem a sério o pensamento, mais estarão pensando conforme o Estado” (idem). A *imagem estatal* do pensamento não quer ser levada a sério, visto que assim sua função pode ser melhor exercida, “ela pode melhor pensar por nós”. Colocando-se em segundo plano, abastecendo de ideias as áreas de maior importância na condução e consolidação dos estratos, a *imagem estatal* melhor desempenha o seu papel.

A forma de exterioridade do pensamento, ou a “força sempre exterior a si”, não é simétrica à forma de interioridade, ela não é o seu inverso. Ela não cria uma outra *imagem* inspirada em seu rival, o aparelho estatal e o *organon* que este pressupõe. Ao contrário, a força que dela emerge destrói os modelos e as cópias que subordinam o pensamento aos sistemas que o querem canalizar (o *verdadeiro* cartesiano, o *justo* kantiano, o *direito* hegeliano, etc.). A *exterioridade* sempre liga o pensamento a um espaço liso que ele tem que ocupar sem medir, sem recorrer a reproduções ou decalques, sem erigir um modelo ou uma *imagem* para si, mas um espaço pleno de multiplicidades, que o enlaça num jogo de revezamentos e relances. É preciso que ele monte as suas séries, conecte as linhas que traçam o espaço, mapeie os fenômenos que o compõe - *as máquinas abstratas que o povoam*.

É a força vital própria da Abstração (multidirecional, sem forma nem fundo, não delimitando nada, não traçando nenhum contorno) que traça seu espaço liso, as *linhas abstratas* são os seus afetos, seus modos de afecção. Diferentemente da forma de interioridade do pensamento, que edifica para si um método, um modelo organizacional – *Cogitatio universalis*. As relações formadas pelo espaço liso são outras, não podem ser delimitadas, são intensidades do móvel, caminhos percorridos sem direção ou sentido, *sem um fim*. “No espaço liso do Zen, a flecha já não vai de um ponto a outro, mas será recolhida num espaço qualquer, para ser relançada a um ponto qualquer, e tende a permutar com o atirador e o alvo” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 47). Artaud define o pensamento como um ato que partiria de um *desmoronamento central*, de um descentramento do móvel, e que devido à sua incapacidade de criar formas, *este* se disporia simplesmente a pôr em relevo os traços de expressão da matéria. O pensamento agiria nas periferias, num *puro meio de exterioridade*. Kleist denuncia a interioridade do conceito como uma *forma de controle*, um controle sobre a fala, sobre as circunstâncias, sobre os afetos, sobre o acaso. Ele opõe a isso um *anti-diálogo*, onde se

fala por revezamentos, por alternância de papéis. Não há uma interiorização da *fala*, não se compreende o que se diz interiorizando o significado do que se falou, antes mesmo de se falar já se sabe o que se falou, a fala torna-se inconsistente, pois um é o outro, não há subjetividades definidas, fixadas num lugar de origem, mas modos de ser afetado.

A imagem clássica do pensamento sempre aspira aos universais. Ela opera com um duplo universal: o Todo como fundamento último do *ser* e de tudo o que ele engloba e o Sujeito que converte o *ser* em *ser-para-nós*. Entre os dois, o verdadeiro e o real são interiorizados num espaço ideal e regidos por um método que se pretende universal. Já o pensamento nômade não recorre a um sujeito pensante como universal, mas a uma *tribo-raça*, uma multidão, estrangeira em sua própria terra. Uma *raça* misturada, bastarda, mestiça, que só existe pela *tribo* que a povoa, e só pode se afirmar enquanto linha de fuga. O pensamento nômade também não se deixa englobar por um Todo como realidade última do *ser*, mas se desenvolve num meio sem horizonte, num espaço liso como o deserto, um meio que impulsiona e precipita as máquinas de guerra que o povoam. “Uma tribo no deserto, em vez de um sujeito universal sob o horizonte do Ser englobante” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 49).

O próprio Plano de Imanência é como um deserto povoado apenas por tribos-acontecimentos, *acontecimentos puramente conceituais*, que constituem e são constituídos pela imanência do Plano. Em linhas gerais, “o que define o pensamento, as três grandes formas do pensamento, a arte, a filosofia e a ciência, é sempre enfrentar o caos...” (DELEUZE e GUATTARI, 1999, p. 253). A filosofia o faz querendo “salvar o infinito”, dando-lhe *consistência*, ela traça um plano de imanência que leva ao infinito acontecimentos e conceitos a partir de seus *personagens conceituais*; a ciência renuncia ao infinito pela referência, ela traça suas coordenadas, sempre indefinidas, aproximativas, que definem estado de coisas ou funções, através de seus *observadores parciais*; a arte cria um finito para restituir o infinito, ela traça um plano de composição que produz *monumentos* (blocos de sensação) ou sensações compostas através de suas *figuras estéticas*.

Do nomadismo e seu devir: o poder da multidão

Já não é suficiente usar modelos institucionais nacionais de democracia para nos defender da opressão e da tirania globais, de modo que teremos de inventar novos modelos e métodos. (...) Esta deverá ser uma ciência de pluralidade e hibridismo, uma ciência das multiplicidades, que possa definir como todas

as diferentes singularidades se expressam plenamente na multidão. (NEGRI e HARDT, 2005, p. 390-391).

Atualmente, a luta travada pelos movimentos sociais e dos trabalhadores, sejam eles camelôs ou bombeiros, constitui um conjunto proliferante e múltiplo, que expressa o poder de resistência e criação das máquinas de guerra contra a axiomática mundial. Os movimentos sociais e suas lutas, tal como a luta daqueles que produzem a vida em condições extremas, traduzem a luta da multidão global pela reapropriação e partilha das riquezas que produz, dado que o capitalista as expropria incorporando-as como *bens inutilizáveis*. A axiomática sempre desprende um conjunto infinito não-numerável através de suas capturas: luta por emprego, luta dos imigrantes, dos trabalhadores precarizados, lutas pelo direito à cidade, etc. Toda reivindicação, seja ela local ou global, é um ponto de ruptura com o poder imperial que organiza a axiomática. Quando os grupos ou pessoas que protestam determinam suas próprias soluções aos problemas que as afligem e interrompem as suas liberdades, a axiomática entra em surto, ela é forçada a reorganizar os axiomas que a constituem e ditam a sua dinâmica, ou pela via da *subtração* (regimes ditatoriais) ou da *adjunção* (social-democracia). “Que social-democracia não dá ordem de atirar quando a miséria sai de seu território ou gueto? Os direitos não salvam nem os homens, nem uma filosofia que se reterritorializa sobre o Estado democrático” (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 139).

A potência das *minorias* ou da multidão não se mede pela sua capacidade de se inserir no sistema majoritário, mas pela sua capacidade de expandir os conjuntos não-numeráveis e suas multiplicidades expressivas sobre os conjuntos numerados, ainda que modificados ou revertidos. O *nomadismo* é uma potência exterior, sua invenção se deu contra os Estados e sua interioridade essencial. Ele foi uma resposta aos desafios impostos pelo deserto e pela estepe, regiões insólitas, cuja paisagem imprevisível dissipa os territórios e os estratos que tentam lhe fixar sua soberania. Seu espaço é marcado apenas por traços, traços que se deslocam segundo o trajeto que percorrem. E é justamente essa exterioridade, esse *fora* que afronta os poderes estabelecidos e se reterritorializa na “desteritorialização da própria terra”, que demarca sua política e seu *devoir*.

Ao falar do operativo de uma ocupação, talvez, pelo menos neste texto, eu diga de mim como nunca antes. Eu... que à nosso modo, também, “parti para o front,/ para longe dos jardins senhoriais da poesia,/ caprichosa dama” (MALAKÓVSKI). Rodei madrugadas de centro... amei, vigiei ruas, ruínas, ao som das sa-

A cidade os ouve.

*Comungados no segredo, no ataque, fazem-se preparados para batalhas
vermelhas.*

Cruzadas e martírios.

Silêncios.

Tempestades.

Como disse uma moradora, antes de ocupar um prédio:

“Ocupação não é brincadeira de casinha”. Convive-se com o perigo!

Ameaças.

Perseguições.

Mentiras.

“Viver é negócio perigoso demais”, sempre! (FREIRE, Pedro Guilherme Mascarenhas. *Porto dos Desterros – Morte e vida de uma habitação coletiva na área portuária do Rio*. Dissertação de mestrado do PPGA/UFF, p. 54).

Toda *quebra* de homogeneização amplificada pelo aparelho estatal é já uma máquina de guerra. Todo revide que multiplique suas relações, conectando suas redes de resistência, abrindo para um novo campo de possibilidades, forma uma *máquina*. Ainda que essa *ruptura* se transforme em linha de destruição (ex. fascismo) ou de organização (ex. stalinismo). Há máquinas de guerra forjadas pelo próprio Estado, máquinas que desterritorializam os estratos continuamente, num fluxo ininterrupto de mudanças não determináveis, imprevistas, mas que conservam as estruturas de poder hegemônicas, renovando seus desejos, suas técnicas de controle e coerção, fazendo circular seus estratos, o *capital* é uma delas. Mas também há máquinas que liberam as intensidades da multidão, e se confunde com ela, que em meio ao refluxo de um combate que tarda a acontecer, antecipa suas *guerras* e ocupa os espaços lisos da cidade que o capital “esqueceu” de encampar, reativando as memórias subterrâneas de um povo forjado na refrega e no fogo. Os movimentos sem-teto são máquinas de guerra nômades que escavam essas passagens e desterritorializam os poderes que impedem suas *linhas de fuga*,

suas lutas por justiça e dignidade, seus mergulhos no profundo da noite que libertam o amanhecer.

Referências

- ARTAUD, Antonin. *O Teatro e seu Duplo*. Trad. de Teixeira Coelho e Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Francisco Alves, (s/d).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 5)*. Trad. de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: 34, 1997.
- _____. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 4)*. Trad. Coordenada por Ana Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.
- _____. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 3)*. Trad. Coordenada por Trad. Coordenada por Ana Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- _____. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 2)*. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: 34, 1995b.
- _____. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia (Vol. 1)*. Trad. de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: 34, 1995a.
- _____. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. de Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. *O Que é a Filosofia?* Trad. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. de José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'Água, 1996.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Trad. de Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. *Kafka, por uma literatura menor*. Trad. de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *Espinoza e os Signos*. Trad. de Abílio Ferreira. Porto: Rés, 1980.
- _____. *Crítica e Clínica*. Trad. de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34, 1997.
- _____. *Foucault*. Trad. de Pedro Elói Duarte. Lisboa: edições 70, 2005.
- DÉTIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Trad. de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- DUMÉZIL, Georges. *Mythe et épopée*. Paris: Gallimard, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Microfísica do Poder*. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

FREIRE, Pedro Guilherme Mascarenhas. *Porto dos desterrados: morte e vida de uma habitação coletiva na área portuária*. Dissertação de mestrado (PPGA/UFF). In Rio de Janeiro, 2011.

GUATTARI, Félix. *Caosmose*. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: 34, 1992.

_____. *O Inconsciente Maquínico*. Trad. de Constança Marcondes César, e Lucy Riso Moreira César. Campinas: Papyrus, 1988.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. de João Paulo Monteiro, e Maria Beatriz Nilza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *Resposta à Pergunta: que é “Esclarecimento”?* Trad. de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *Ideia de uma História do Ponto de Vista Cosmopolítico*. Trad. de Jean Michel Muglioni. Lisboa: Didáctica Editora, 1999.

KLEIST, Heinrich von. *Sobre o Teatro de Marionetes*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1997.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Multidão – Guerra e democracia na era do Império*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2006.

NEGRI, Antonio. *5 Lições Sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações Intempestivas*. Trad. de Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença, 1976.

PLATÃO. *Timeu in Diálogos*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

SPINOZA, Baruch de. *Ética: demonstrada à maneira dos geômetras*. Trad. de Jean MELVILLE. São Paulo: Martin Claret, 2002.

■..... **Vladimir Lacerda Santafé** é mestre em Comunicação e Cultura pela UFRJ e professor interino da UNEMAT.