

Feminismo minoritário e devir-mulher das mulheres

Letícia Conti Decarli*

Resumo: Este artigo tem como ponto de partida uma questão que permeia os debates feministas e que diz respeito à universalização do termo *mulher* e como, na história dos feminismos, isso se mostrou um problema. Pretende-se evidenciar o risco interno aos movimentos políticos de instaurar novos padrões que fixem sujeitos e apaguem suas diferenças. Deste modo, este artigo pretende explorar como a filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari pode se fazer aliada neste contexto, principalmente a partir de seus escritos sobre o tema das minorias. Mobilizando seu conceito de devir-mulher como um fator desestabilizante de um modelo do que é ser mulher, buscou-se tocar no terreno propriamente micropolítico do feminismo. Ao evidenciar o aspecto de sua filosofia que se dispõe a recusar a existência de qualquer modelo como instância de julgamento, a escrita caminha em direção a uma perspectiva minoritária do feminismo, que se furta a um tal modo de funcionamento.

Palavras-chave: Devir-mulher; Feminismo; Deleuze; Guattari; Micropolítica.

Minoritarian feminism and becoming-woman of women

Abstract: This article has as a starting point a question that pervades some feminist debates which concerns the universalization of the term *woman* and how, in the history of Feminism, this has been a problem. We intend to emphasize the internal risk to political movements of establishing new patterns that fixes subjects and erases their differences. Therefore, this article seeks to explore how the philosophy of Gilles Deleuze and Félix Guattari can be complementary in this context, mainly through their writings on the minorities subject. Mobilizing the concept of *becoming-woman* as a destabilization factor of a model that states what it means to be a woman, we intend to touch upon the micropolitical ground of feminism. In order to emphasize the aspect of Deleuze and Guattari's philosophy that refuses the existence of any model as an instance of judgment, this writing moves towards a minoritarian perspective of feminism, which avoids such way of functioning.

Key-words: Becoming-woman; Feminism; Deleuze; Guattari; Micropolitics.

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFF. Bolsista CAPES. Contato: leticiaconti@id.uff.br

*Invocamos um dualismo para recusar um outro.
Servimo-nos de um dualismo de modelos
para atingir um processo que se recusa todo modelo.
(Gilles Deleuze e Félix Guattari)¹*

1. O transbordamento do sujeito do feminismo

No fim do século XX, as discussões acerca de como definir a categoria “mulher” começaram a ter muita visibilidade dentro dos meios feministas, questionando-se o que é uma suposta identidade comum e própria às mulheres. Em *Problemas de Gênero*, Judith Butler aponta os limites das políticas identitárias e alerta que “há o problema político que o feminismo encontra na suposição de que o termo *mulheres* denote uma identidade comum”². Leitor de Butler, Paul B. Preciado afirma que a descentralização do sujeito político do feminismo o modificou de maneira a simultaneamente colocar em questão a condição feminina como categoria natural e universal. É o que o filósofo espanhol, em entrevista, se refere como o “transbordamento do sujeito do feminismo por suas margens abjetas”³. Esse momento põe em evidência o risco da universalização do que é ser mulher, isto é, o perigo que a homogeneização deste termo – em nome da necessidade de representação política – apresenta para a luta feminista. Para compreender esse problema e como ele se impõe, é necessário voltarmos-nos para a história dos movimentos feministas.

O Movimento Sufragista, na virada do século XVIII para o XIX, surgindo com mais força na Inglaterra e se espalhando por outros países, constituiu um marco histórico ocidental na luta organizada em prol dos direitos das mulheres. Assim é registrado por seu pioneirismo no ganho de visibilidade da luta contra a dominação masculina sobre as mulheres e na conquista de direitos. As *suffragettes*, como ficaram conhecidas, atuavam por meio de passeatas e manifestações públicas com o objetivo de reivindicar o sufrágio feminino e uma maior inserção das mulheres na política. Também fazia parte de suas pautas a exigência do direito de inserção das mulheres no mercado de trabalho. Desse modo, há uma ruptura e uma contestação coletiva de um determinado modelo de mulher.

¹ DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil platôs*, vol. 1, platô 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. – São Paulo: Editora 34, 2011a. (2ª Edição), p. 42.

² BUTLER, J., *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 20.

³ CARRÍLO, J. *Entrevista com Beatriz Preciado: por Jesús Carillo*. Revista Poiésis, n. 15, p. 47-71, Jul. de 2010, p. 49.

Neste caso, da mulher que, não inserida na esfera política, é destinada ao papel doméstico e deve permanecer restrita à esfera da família, isto é, da casa.

Segundo a historiadora brasileira Guacira Lopes Louro, os diferentes movimentos feministas alcançam uma maior visibilidade a partir dos acontecimentos de maio de 68, momento que ficou conhecido por seu clima de contestação e de insatisfação coletiva com costumes conservadores e tradicionais⁴. Os feminismos como movimentos organizados e coletivos começaram a ganhar uma dimensão internacional e se colocam com mais força no cenário político mundial. Simultaneamente, assistimos a uma crescente consolidação de diferentes vertentes e epistemologias feministas, que se multiplicam.

Se as sufragistas questionaram o papel da mulher branca e de classe média como excluída da vida política e submissa ao homem, as mulheres negras e trabalhadoras também começaram a questionar para quais mulheres o feminismo de sua época lutava. Para tratar de um exemplo, convém uma breve exploração dos escritos da filósofa Angela Davis acerca do racismo no Movimento Sufragista nos Estados Unidos. Segundo a autora,

‘Mulher’ era o critério, mas nem toda mulher parecia estar qualificada. As mulheres negras, claro, eram praticamente invisíveis no interior da longa campanha pelo sufrágio feminino. Quanto às mulheres brancas da classe trabalhadora, as líderes sufragistas provavelmente ficaram impressionadas, no início, com seus esforços de organização e sua militância. Mas, como se viu depois, as próprias trabalhadoras não abraçaram a causa do sufrágio feminino com entusiasmo. Embora Susan B. Anthony e Elizabeth Cady Stanton tenham persuadido diversas líderes operárias a protestar contra a não concessão do voto às mulheres, a massa das trabalhadoras estava muito mais preocupada com seus problemas imediatos – salários, jornadas, condições de trabalho – para lutar por uma causa que parecia imensamente abstrata.⁵

Analisando a situação específica das mulheres negras nos Estados Unidos, Angela Davis afirma que tal condição permanecia incompreensível para as mulheres brancas de classe média que reivindicavam o sufrágio feminino e lutavam contra o padrão de feminilidade a elas imposto. O que Davis chama de “ideologia da feminilidade do século XIX”⁶ consiste na ênfase do papel da mulher como mãe e dona de casa, delicada e boa esposa, submissa ao marido. Desse modo, as mulheres brancas e de classe média, em maioria, que eram sufocadas por esse padrão específico de feminilidade, demandavam uma participação política e uma autonomia para trabalhar e não depender de seus maridos

⁴ LOURO, G., *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 19.

⁵ DAVIS, A., *Mulheres, raça e classe*. Tradução Heci Regina Candiani. – 1ª ed. – São Paulo: Boitempo, 2016, p. 146.

⁶ *Ibidem*, p. 17-18.

ou de nenhuma outra instância masculina. Todavia, Davis constata que, perante essa ideologia da feminilidade do século XIX, “as mulheres negras eram praticamente anomalias”⁷, uma vez que aquelas que eram escravas já trabalhavam nas lavouras e, assim como os homens negros, desde cedo já eram obrigadas a trabalhar como mão de obra do homem branco. Desse modo, antes de serem mulheres, elas eram, para os seus senhores, escravas, isto é, mercadoria, pois trabalhavam, eram açoitadas e exploradas do mesmo modo e na mesma intensidade que os seus companheiros homens. De acordo com a filósofa: “Nas plantações de algodão, tabaco, milho e cana-de-açúcar, as mulheres trabalhavam lado a lado com seus companheiros. (...) Homens e mulheres começam juntos, e as mulheres devem trabalhar com o mesmo afincado e realizar as mesmas tarefas que os homens”.⁸

Ademais, Davis dedica um capítulo inteiro de *Mulheres, raça e classe* para abordar a existência do racismo no feminismo sufragista. Um exemplo que a filósofa utiliza para tratar dessa questão é a atitude de Elizabeth Cady Stanton, uma ativista do movimento sufragista nos Estados Unidos que se recusou a apoiar o movimento abolicionista porque este seria seguido da reivindicação do direito de voto para os homens negros. Posicionando-se contra o sufrágio dos homens negros, Stanton alegava que a conquista do voto tornaria os homens negros superiores às mulheres brancas, que ainda não o haviam conseguido. Segundo Stanton, “é melhor ser escrava de um homem branco instruído do que de um infame negro ignorante”.⁹

Esse é apenas um exemplo que demonstra que o suposto fundamento comum e universal para o feminismo se revela, na verdade, instável e fragmentado. Estabelecer uma universalidade ao termo “mulher” gera consequências, como observado em alguns momentos da história dos feminismos, implicando a exclusão daquelas que não se encaixam em um determinado padrão, ou servindo apenas para representar um grupo de mulheres privilegiadas. De acordo com Paul B. Preciado¹⁰, foi por volta dos anos 1980 que Judith Butler e Teresa de Lauretis levantaram o debate de que o feminismo utilizava-se da mesma estrutura que pretendia questionar. Assim, o feminismo pode operar como uma ferramenta de controle político e de normatização e, desse modo, esconder uma

⁷ Ibidem, p. 18.

⁸ Ibidem, p. 20.

⁹ STANTON, E. *apud* DAVIS, A., *Mulheres, raça e classe*, *Op. Cit.* p. 79.

¹⁰ PRECIADO, P., *Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Tradução Maria Paula Gurgel Ribeiro. n-1 edições, 2018, p. 118.

multiplicidade de vetores sociais que formam a subjetividade, como sexo, raça, classe, sexualidade etc. É possível constatar uma série de práticas excludentes no âmbito do próprio feminismo, como a existência de racismo, transfobia, homofobia e também o protagonismo de mulheres de classes altas e médias. Nas palavras de Preciado: “a repressão a projetos revolucionários levou a um feminismo cinza, normativo e puritano, que vê nas diferenças culturais, sexuais ou políticas ameaças contra o ideal heterossexual e eurocêntrico de mulher”.¹¹

2. Modelo alternativo

Apontamos aqui como uma das principais características do pensamento feminista a quebra com um determinado *modelo* – seja de comportamento, de lugar social, de sexualidade etc– ou com códigos que fixem qualidades e se imponham aos indivíduos constituídos como mulheres. Essa característica é, então, um fator ressonante dos mais diversos movimentos feministas. No Movimento Sufragista, o modelo de mulher destinada aos cuidados do lar e da família foi contestado a partir da reivindicação da participação política, lugar que a elas era negado. Muitas mulheres vão às ruas e aos espaços públicos em prol de sua liberdade e de seus direitos. A isso segue-se a imposição da problemática acerca das diferenças entre as próprias mulheres. As mulheres negras contestam o modelo de mulher branca; as mulheres trabalhadoras questionam o caráter excessivamente burguês do feminismo; as mulheres transgênero questionam o modelo de mulher cis como o centro do feminismo; as “mulheres de cor”¹² do feminismo decolonial questionam a lógica colonial presente nos feminismos norte-americanos e europeus. Desta maneira, ainda que seja possível apontar a quebra com um determinado *modelo* de mulher como uma característica que desempenha um papel pioneiro no feminismo, observamos um risco que consiste em estabelecer novos modelos “alternativos” de mulher. Ao fugir de um modelo tradicional, acaba-se eventualmente por erigir um outro – que pode ser ou não tradicional –, a partir do qual se legitima quem está apta/o a integrar o feminismo.

¹¹ Ibidem, p. 355.

¹² Fazemos referência à escolha do termo “mulheres de cor” por María Lugones. LUGONES. M. *Colonialidad y género*. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008. ISSN 1794-2489.

A noção de modelo que estamos adotando se refere à maneira como definiu Gilles Deleuze. Em *Diferença e repetição*, Deleuze define a noção de modelo como uma espécie de ideia original e uma instância superior e transcendente que julga e seleciona os corpos sensíveis de acordo com critérios que lhes são exteriores e superiores. O que nos interessa aqui, então, é falar contra um certo modo de fazer política que tenha um modelo como critério de julgamento, e não apenas apontar ou denunciar essas ocorrências. A nossa pergunta fundamental é: *Como fazer políticas feministas cujo funcionamento não caia em uma lógica do modelo?* Como operar uma subversão desta lógica? Para isso, a proposta deste texto é explorar como a filosofia de Deleuze e Guattari, ao mobilizar mais especificamente o conceito de *devir-mulher*, pode se mostrar uma importante aliada para pensar esse problema no âmbito feminista.

3. Variação e devir: subversão do modelo

Para compreender o procedimento de subversão dos modelos proposto por Deleuze, é proveitoso nos determos no texto *Platão e o simulacro*, apêndice de *Lógica do Sentido*. O filósofo francês propõe uma leitura bastante peculiar e interessada do platonismo, de modo que ele se propõe a levar à frente uma tarefa anunciada por Nietzsche: a subversão do platonismo¹³. Diferindo da interpretação tradicional do pensamento de Platão, a qual centra a sua filosofia no grande dualismo entre essência e aparência (ou na divisão entre o inteligível e o sensível, entre o modelo e a cópia), Deleuze se refere a essa distinção como uma “dualidade manifesta”. Essa, para o filósofo francês, não expressa a motivação principal do platonismo. E, para operar a subversão do platonismo, é necessário encontrar sua verdadeira motivação.

Para Deleuze, essa distinção entre modelo e cópia – a dualidade manifesta – é a primeira a ser efetuada por Platão. É a distinção que opera uma separação entre o mundo verdadeiro e imutável – o mundo inteligível dos modelos –, que contém o conhecimento das essências e por isso ocupa uma posição superior; e o mundo sensível, que, pelo contrário, é uma imagem (ou uma cópia) do mundo verdadeiro e, mutável, não oferece condições para o conhecimento do mundo das essências. Desse modo, o modelo é o que constitui o original, que deve ser idêntico a si mesmo: a Ideia perfeita e verdadeira

¹³ Na tradução para o português de *Lógica do Sentido*, Luiz Roberto Salinas Fortes traduz o verbo francês *renverser* por “reverter”. Neste artigo, entretanto, mesmo nas citações, sempre procuramos manter a tradução “subverter” como feita por Roberto Machado e Luiz B. Orlandi em *Diferença e Repetição* para preservar uma continuidade.

platônica. Nas palavras de Deleuze: “Julga-se que o modelo goze de uma identidade originária superior (só a Ideia não é outra coisa a não ser aquilo que ela é, só a Coragem é corajosa, só a Piedade, piedosa)”; “O ‘mesmo’ da Ideia platônica como modelo, garantido pelo Bem, deu lugar à Identidade do conceito originário”¹⁴. Um modelo é sempre ideal ou abstrato, de modo que ninguém pode literalmente corresponder a ele, cabendo aos seres sensíveis que possuem semelhança interior com o modelo apenas o estatuto de *cópias*. Contudo, é necessário lembrar que a definição de cópia como uma aparência não é suficiente para Deleuze, uma vez que esta possui uma relação meramente exterior com a Ideia. A cópia, diferentemente da aparência, possui uma semelhança interior e espiritual com a Ideia e mantém com ela uma relação essencial. “Como a semelhança é interior, é preciso que a própria cópia tenha uma relação interior com o ser e com a verdade, e que essa relação, por sua vez, seja análoga à do modelo.”¹⁵

Deleuze recorre ao método de divisão platônico. Resumidamente, esse método constitui, como caracterizou Émile Bréhier¹⁶, um segundo momento da dialética platônica que se caracteriza por dividir ideia por ideia para se chegar a uma definição. Operando por dicotomias, o método de divisão age de maneira a decompor mistos – isto é, ideias compostas –, dividindo as misturas que os termos contêm por características contrárias, até uma síntese, ou seja, até chegar à definição real, verdadeira e mais precisa possível de um conceito. Um exemplo: tratando-se do conceito de política, afirma-se que esta é uma ciência; as ciências, por sua vez, são diferenciadas em ciências práticas ou em ciências que visam o conhecimento. A política se encontra ao lado das ciências do conhecimento as quais também se dividem e, assim sucessivamente até uma determinação mais completa do conceito.

A importância do método de divisão na interpretação deleuziana é que ele expõe um estágio da filosofia platônica que permite chegar mais perto de encontrar a sua verdadeira motivação. Para Deleuze, o método de divisão efetua uma espécie de *seleção*, isto é, uma triagem que distingue o autêntico do inautêntico, o puro do impuro e o verdadeiro do falso. Divide-se uma espécie confusa, eliminando o que é múltiplo para dela tirar uma linhagem pura. *Assim é possível efetuar a distinção entre as boas e as más*

¹⁴ DELEUZE, G., *Diferença e repetição*. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. – 1ª ed. – Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018, p. 125 e p. 250.

¹⁵ *Ibidem*, p. 353.

¹⁶ BRÉHIER, E., *História da filosofia: tomo primeiro*. Tradução de Eduardo Sucupira Filho – São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977, p. 110.

*cópi*as, não mais se tratando de uma divisão entre o modelo e a cópia. O critério de seleção é a semelhança com o modelo. O modelo, sendo aquele que é original e verdadeiro, é que detém o fundamento, isto é, o “que possui alguma coisa em primeiro lugar”¹⁷. As boas cópias passam pela prova do fundamento e só podem ser possuidoras em segundo lugar, uma vez que, para elas, é possível apenas participar da Ideia. Assim, as boas cópias são as que passam na prova do fundamento, de modo que elas se modelam interiormente conforme à Ideia. É então que Deleuze desloca o que chamou de “dualidade manifesta” para colocá-la em termos de duas espécies de imagens: cópia e *simulacro* – o que ele chama de “distinção latente”¹⁸, a primeira estando apenas a serviço da segunda. O simulacro é, na filosofia platônica, por sua vez, uma má e degradada cópia, uma imagem sem semelhança com o modelo. É aquele que escapa à ação da Ideia e não se deixa modelar. É assim, então, que a tarefa seletiva do método de divisão revela a verdadeira motivação do platonismo: *selecionar as boas cópias, de forma a recalcar e banir os simulacros, mantendo-os encurralados e submersos nas profundezas*. Desse modo, os simulacros são silenciados, fazendo com que haja, no platonismo, um triunfo das cópias sobre os simulacros. Nas palavras de Deleuze:

Trata-se de selecionar (...) as boas e as más cópias ou antes as cópias sempre bem fundadas e os simulacros sempre submersos na dessemelhança. Trata-se de assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros, de recalcar os simulacros, de mantê-los encadeados no fundo, de impedi-los de subir à superfície e de se ‘insinuar’ por toda parte.¹⁹

Mas o que é, afinal, subverter o platonismo? Essa tarefa, no sentido que formula Deleuze, se traduz, finalmente, por dar voz aos simulacros, afirmando sua potência ao fazê-los emergir à superfície, e conferindo uma positividade e uma certa autonomia a este conceito. “Subverter o platonismo significa então: fazer subir os simulacros, afirmar seus direitos entre (...) as cópias”²⁰. Desse modo, esse procedimento implica que o simulacro, quando sobe à superfície, muda de natureza e, assim, não se define mais em relação a um modelo. Ele não é mais uma má cópia. O simulacro, nesse sentido, é um elemento desviante que vem das profundezas do platonismo e o modifica, de maneira a subvertê-lo. Na recusa tanto do modelo quanto da cópia, afirmar um mundo de simulacros faz com que não seja mais possível distinguir entre um original e uma cópia, pois não há mais

¹⁷ DELEUZE, G., *Lógica do sentido*. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes – São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 261.

¹⁸ *Ibidem*, p. 262.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p.267.

nenhum modelo nas alturas quando o simulacro sai das profundezas recalçadas e sobe à superfície. Deleuze caracteriza, então, o simulacro como um *ponto de vista diferencial*, sendo construído a partir de uma dissimilitude em relação ao modelo, de uma *variação* que destitui os modelos como critérios transcendentais. Esta operação de subversão do platonismo implica na mudança de natureza do próprio simulacro: antes uma má cópia, ele possui agora o estatuto de um *sistema diferencial*, de “uma potência que nega tanto o original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução”²¹. O simulacro expõe o modelo e a cópia à vertigem e instaura um mundo onde a diferença não se subordina às instâncias da semelhança, ou da identidade. *Não basta nem mais o modelo do Outro, como uma espécie de simples inversão*. Contrariamente à operação platônica de colocar limites ao devir e excluir os simulacros, trata-se agora de afirmar os simulacros em sua potência de diferenciação.

O simulacro inclui em si o ponto de vista diferencial; (...) Em suma, há no simulacro um devir-louco, um devir ilimitado (...), um devir subversivo das profundidades, hábil a esquivar o igual, o limite, o Mesmo ou o Semelhante: sempre mais e menos ao mesmo tempo, nunca igual. Impor um limite a este devir, ordená-lo ao mesmo, torná-lo semelhante –e, para a parte que permanecia rebelde, recalca-la o mais profundo possível, encerrá-la numa caverna no fundo do Oceano: tal é o objetivo do platonismo²²

Para Deleuze, é o *devir* que é “a matéria do simulacro”²³, um elemento subversivo das profundidades que insiste em se insinuar por toda parte, possuindo a potência de destituir os modelos como critérios/parâmetros de seleção. Na primeira série de *Lógica do Sentido*, intitulada “Do puro devir”, o filósofo caracteriza o conceito de devir como algo que não conhece medidas, mas, ao contrário, as desfaz; que arrasta sujeitos e qualidades fixas em um devir ilimitado e contínuo, destituindo os sujeitos de identidade pessoal. Assim, o conceito de devir possui um papel central quando se trata da proposta filosófica deleuziana de um processo que se recusa todo modelo. Deleuze, em *Carta-prefácio a Jean-Clet Martin*, escreve: “parece-me que abandonei completamente a noção de simulacro”²⁴. Mas, segundo Roberto Machado, essa é menos uma mudança conceitual e mais terminológica, visto que o simulacro é uma das maneiras de pensar a diferença nela mesma sem submetê-la à identidade ou à semelhança²⁵. Assim, na medida em que

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, p. 364.

²³ Ibidem, p. 2.

²⁴ DELEUZE, G., “Carta prefácio a Jean-Clet Martin”; In: DELEUZE, G. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas* (1975-1995). Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Guilherme Ivo; revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. – São Paulo: Editora 34, 2016 (1ª Edição). p. 384.

²⁵ MACHADO, R., *Deleuze, a arte e a filosofia*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. p. 49.

Deleuze diz que o devir é a matéria do simulacro, passaremos a trabalhar com o conceito de devir enquanto essa diferenciação que subverte os modelos e os coloca em variação.

4. O aspecto molecular de um devir

No texto “Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível” de *Mil Platôs*, escrito junto com Félix Guattari, o devir é caracterizado em contraste com a imitação, a semelhança e a identificação.²⁶ O verbo francês *devenir* pode ser traduzido por “tornar-se”, o que pode causar uma impressão equivocada de que se tornar mulher (devir mulher), por exemplo, consiste em atingir uma forma pré-determinada ou acabada de mulher. Mas, pelo contrário, devir não é ganhar a forma do que se torna, nem imitar um determinado modelo, fazendo-se semelhante ou identificando-se a ele. “Devir é um verbo tendo toda a sua consistência”²⁷, de modo que ele não se reduz a um “parecer” nem a um “equivaler” a uma forma que já existe. Em *Diálogos*, Deleuze explica:

Devir nunca é imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar. Tampouco dois termos que se permutam. A questão “o que você está se tornando?” é particularmente estúpida. Pois, à medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio.²⁸

Devir também não é relação de dois, mas uma “relação não localizável arrastando dois pontos distantes ou contíguos”²⁹. Não possuindo ponto de partida nem ponto de chegada, um devir está sempre no meio, pois passa entre pontos e os arrasta em uma mudança que embaralha tanto as coordenadas daquilo que algo está se tornando quanto do que esse algo “é”. Por isso Deleuze e Guattari falam em “linha de devir”, que não se caracteriza por pontos, mas por *passar* entre pontos, de modo a borrar a discernibilidade desses. Os filósofos explicam que “devir é um movimento pelo qual a linha libera-se do ponto, e torna os pontos indiscerníveis”³⁰.

Um exemplo famoso utilizado em *Mil Platôs* é o da vespa e da orquídea ou, mais precisamente, do devir-vespa da orquídea e do devir-orquídea da vespa. Há certas espécies de orquídeas que parecem decalcar uma imagem da vespa em seu aparelho reprodutor (como a espécie *Drakaea Glyptodon*), o que atrai até o seu aparelho a vespa,

²⁶ DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil platôs*, vol. 4, platô 10. Tradução de Suely Rolnik. – São Paulo: Editora 34, 2012b (2ª Edição), p. 18.

²⁷ *Ibidem*, p. 20.

²⁸ DELEUZE, G.; PARNET, C., *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. – São Paulo: Editora Escuta, 1998, p. 10.

²⁹ DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil platôs*, vol. 4, platô 10, *Op. Cit.*, p. 96.

³⁰ *Ibidem*.

que efetua a polinização. Mas, para Deleuze e Guattari, a vespa compõe-se com o aparelho reprodutor da orquídea, tornando-se parte dele; a vespa poliniza a orquídea. Observa-se, ao mesmo tempo, um devir-vespa da orquídea e um devir-orquídea da vespa, uma coexistência de movimentos, na medida em que este contato modifica ambas: “A vespa torna-se parte do aparelho reprodutor da orquídea, ao mesmo tempo em que a orquídea torna-se órgão sexual para a vespa.”³¹

É difícil compreender esse aspecto do conceito de devir sem levar em consideração a distinção entre molar e molecular que Deleuze e Guattari propõem em *Mil Platôs*³². O registro molar diz respeito a um tipo de organização que compõe formas e sujeitos, a elementos extensos que são divisíveis e organizáveis. Por exemplo, a vespa e a orquídea tomadas em suas formas orgânicas, em contornos bem definidos. Observa-se, então, que um devir não se efetua no registro molar, pois já foi explicado que não se trata de atingir a forma de algo: o devir-vespa da orquídea não quer dizer que a orquídea se transforma numa vespa como num passe de mágica. Trata-se mais de *composição* do que de transformação. Mas, para entender o aspecto de composição de um devir, precisamos de compreender ainda alguns outros elementos. No sentido deleuzo-guattariano, todo devir é *molecular*, na medida em que o registro molecular é constituído por um tipo de individuação sem sujeito, denominado *hecceidade*. Essa palavra foi cunhada por Duns Scot a partir de “*Haec*” – em latim, significa “esta coisa” – para propor “um modo de individuação que não se confunde precisamente com o de uma coisa ou de um sujeito.”³³

Não interessa a Deleuze e Guattari definir um corpo pela forma que o contorna, nem por suas funções ou nem mesmo pelos órgãos que possui. Um corpo se define por uma longitude e uma latitude. É necessário lembrar que os autores, em *Mil Platôs*, pegam uma via radicalmente espinosista para chegar a formular essa concepção: “Coube a Espinosa ter destacado essas duas dimensões do Corpo e de ter definido o plano de Natureza como longitude e latitude puras. Latitude e longitude são os dois elementos de uma cartografia.”³⁴

³¹ DELEUZE, G., PARNET, C., *Diálogos*, *Op. Cit.*, p. 10.

³² Essa distinção também se encontra em outros livros, como *O anti-Édipo*, mas optamos por centrar nossa análise em *Mil Platôs*.

³³ DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mil Platôs*, vol. 4, platô 10, *Op. Cit.* p. 49.

³⁴ *Ibidem*, p. 49. Espinosa nunca definiu um corpo segundo uma latitude e uma longitude, de modo que essa definição é uma interpretação ou apropriação deleuziana da teoria do corpo de Espinosa. Trata-se de um procedimento tipicamente deleuziano.

Longitude é o eixo de um corpo que se define como “conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem [isto é, a um corpo] sob tais relações de movimento e de repouso, de velocidade e lentidão”³⁵. Concentremo-nos agora no item do décimo platô intitulado *Lembranças a um espinosista, I*. Deleuze e Guattari afirmam que Spinoza chegou a elementos que se distinguem apenas pelo movimento e repouso, pela velocidade e lentidão.³⁶ Desprovidos de formas e de funções, elementos que não podem ser representados por um número, mas que apenas existem em multidão e coletividade de acordo com a relação de movimento e de repouso em que entram e segundo graus ou variações de velocidade. Não se confundindo com átomos finitos, são as últimas partes que compõem um infinito atual³⁷. Aqui o leitor se depara com o que Guillaume Sibertin-Blanc chama de uma maneira de Deleuze se apropriar da noção de “corpos simples” da fisiologia spinozista.³⁸ Segundo Sibertin-Blanc:

Se esses elementos materiais são partes extensas e são submetidos, em Espinosa, às leis mecânicas de causalidade, Deleuze presta atenção à afirmação segundo a qual esses elementos prosseguem sempre por infinitudes, infinitudes extensas, isto é, suscetíveis de mais e de menos, mas nelas mesmas não numeráveis (“não se pode determinar ou representar as partes por nenhum número”). Os corpos simples não são átomos, mas elementos de conjuntos.³⁹

Assim, Deleuze e Guattari, ao se apropriarem desse conceito de Espinosa, chamam-no, por vezes de *partículas* ou *moléculas*, partes essas que constituem individualizações de acordo com as relações em que entram. Essas partículas, que se agrupam em múltiplas individualizações, constituem a Natureza inteira, isto é, um “Plano (...) onde as

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ver ESPINOSA, B., *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. – 2. ed., 5. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. (E II, prop. 13, lema 1).

³⁷ Sobre o infinito atual em Spinoza, ver Carta nº12 (ou Carta sobre o Infinito). Marilena Chauí, na nota nº 13 dessa mesma carta, sustenta que a tese espinosana acerca do infinito atual “consistirá em negar toda tentativa para pensar o infinito negativamente: não-limitado, sem começo, sem fim, etc. O infinito é positividade absoluta.”. O tipo de infinito a que Deleuze está se referindo nessa passagem diz respeito ao que Espinosa diz sobre certas coisas que “podem ser ditas infinitas, ou, se preferires, indefinidas, porque não podem ser igualadas a nenhum número, embora possamos concebê-las como maiores ou menores”. Um tipo de infinito que pode ser dividido em partes, mas só enquanto essas não são representadas por um número finito. ESPINOSA, B., *Correspondência*. 4ª Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores), p. 144.

³⁸ SIBERTIN-BLANC, G., *Politique et clinique : recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*. 984 p. Thèse (Doctorat en Philosophie). – UMR 8163 « Savoirs, textes, langage », Université Charles de Gaulle Lille 3, Lille 2006, p. 223.

³⁹ Ibidem, p. 224. Tradução nossa. Original : « *Si ces éléments matériels sont bien des parties extensives et sont soumis, chez Spinoza, aux lois mécaniques de causalité, Deleuze prête attention à l'affirmation suivant laquelle ces éléments vont toujours par infinités, infinités extensives, c'est-à-dire susceptibles de plus et de moins, mais en elles mêmes non dénombrables (« on ne peut en déterminer ou représenter les parties par aucun nombre »). Les corps simples ne sont pas des atomes mais des éléments d'ensembles ».*

coisas não se distinguem senão pela velocidade e lentidão”⁴⁰ ou, ainda, um “Plano de consistência povoado por uma matéria anônima, parcelas infinitas de uma matéria impalpável que entram em conexões variáveis.”⁴¹ Assim, o eixo longitudinal de um corpo diz respeito ao conjunto variante de elementos ou partículas segundo suas conexões.

Latitude, por sua vez, se define como “conjunto de afectos intensivos que ele [um corpo] é capaz sob tal poder ou grau de potência”⁴². Acompanhemos agora de perto o item *Lembranças de um espinosista, II*. Já constatamos que um corpo possui um número muito grande de partes – ou um conjunto de elementos materiais. Agora, para compreender o eixo latitudinal de um corpo, é preciso postular que essas partes, que compõem relações de movimento e repouso, *afetam-se* de múltiplas maneiras. Os conceitos de afeto e de afecção, em *Espinosa: filosofia prática*, são englobados em três estágios de definição; entretanto, só o segundo e o terceiro nos interessam⁴³. No segundo estágio de definição, as afecções dizem respeito ao que acontece a um corpo, ou seja, às modificações que um corpo – por sua vez já infinitamente composto de um conjunto infinito de partes – sofre no encontro com outros corpos; designam assim os efeitos dos encontros entre diferentes corpos. Essas afecções designam então um determinado estado dos corpos ou indivíduos afetados, que passam a uma maior ou a uma menor perfeição, ou seja, que sofrem uma variação em sua potência de agir.⁴⁴ Segundo Deleuze, essas variações contínuas dos estados dos indivíduos são os afetos, terceiro estágio de definição. “De um estado a outro (...), há portanto transições, passagens vivenciadas, durações mediante as quais passamos para uma perfeição maior ou menor.”⁴⁵ Indicam, assim, uma diferença entre dois estados. Um corpo possui, portanto, um certo poder de afetar e de ser afetado, de modo que a “cada relação de movimento e repouso, de velocidade e lentidão corresponde um grau de potência”⁴⁶.

Em *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze postula dois tipos de divisibilidade: 1) extensiva, que compreende “partes exteriores umas às outras agindo de

⁴⁰ DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil platôs*, vol. 4, platô 10, *Op. Cit.*, p.41.

⁴¹ *Ibidem*, p.43

⁴² *Ibidem*, p. 49.

⁴³ O primeiro estágio de definição postula que os corpos (enquanto modos) são afecções da substância. Mas, como, neste texto, estamos interessados apenas nos modos finitos, não abordaremos esse estágio, pois diz respeito à relação da substância com os modos.

⁴⁴ A passagem a um estado de perfeição maior é um afeto ou paixão alegre que aumenta a potência de agir, enquanto que a passagem a um estado de perfeição menor é um afeto ou paixão triste que diminui a potência de agir.

⁴⁵ DELEUZE, G., *Espinosa: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. – São Paulo: Escuta, 2002, p. 56.

⁴⁶ DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil platôs*, vol. 4, platô 10, *Op. Cit.*, p. 44.

fora umas sobre as outras” (eixo longitudinal); 2) intensiva, que compreende “partes intrínsecas ou intensivas, verdadeiros graus, graus de potência ou intensidade”⁴⁷ (eixo latitudinal). Assim, na caracterização deleuzo-guattariana do conceito de afeto como variação de potência, constata-se uma descrição por grandeza intensiva, e não mais extensiva: a latitude é feita de *partes intensivas*⁴⁸, isto é, de graus ou de intensidades. O que Deleuze chama de distinção intensiva ou de grau, neste livro, vem da teoria do modo intrínseco ou do grau referente à tradição escotista dos séculos XIII e XIV. Segundo Marilena Chauí, o conceito de modo intrínseco (*modus intrinsecus*) é “algo que (...), sem acrescentar qualquer entidade nova ao ser, permite diferenciá-lo internamente. É assim que a cor é um modo intrínseco da luz”⁴⁹. Diferença de grau designa, portanto, um tipo de distinção que se dá por diferenciações e variações *internas*, e não por partes externas umas às outras.⁵⁰

Sibertin-Blanc explica que o afeto, compreendido como intensidade – isto é, enquanto “relação diferencial entre duas afecções”⁵¹, não se resume a uma simples comparação, mas sim a um grau perfeitamente individuado. Um grau de calor é uma heciedade que, por sua vez, pode se compor com outro grau – de frio, por exemplo – e formar outro indivíduo. E, na medida em que os afetos são passagens e variações de potência, são devires. Um devir, portanto, enquanto “composição de velocidades e de afetos entre indivíduos diferentes”⁵², diz respeito tanto a relações de velocidade e lentidão quanto a afetos ou intensidades – e não a relações entre formas e sujeitos. O devir-vespa da orquídea e o devir-orquídea da vespa, desse modo, não se refere a uma relação entre duas formas, mas a uma composição de velocidades e afetos heterogêneos, de maneira que ambos experimentem afetos que deslocam, por exemplo, as funções de seus órgãos biológicos. Deleuze e Guattari escrevem: “é preciso não comparar os órgãos, mas colocar elementos ou materiais numa relação que arranca o órgão à sua especificidade para fazê-

⁴⁷ DELEUZE, G., *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução de GT Deleuze – 12; coordenação de Luiz B. L. Orlandi. – São Paulo: Editora 34, 2017. (1ª Edição), p. 210.

⁴⁸ DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil platôs*, vol. 4, platô 10, *Op. Cit.* p. 44.

⁴⁹ CHAUI, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, vol. II: Liberdade. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 99.

⁵⁰ Não nos alongaremos na leitura deleuziana da filosofia de Espinosa à luz da teoria do modo intrínseco escotista. Para isso, conferir texto “Intensivo e extensivo: a interpretação do modo finito por Deleuze” de Marilena Chauí, no livro citado acima. O que nos interessa é compreender a divisão intensiva.

⁵¹ SIBERTIN-BLANC, *Politique et clinique*, *Op. Cit.*, p. 230.

⁵² DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil platôs*, vol. 4, platô 10, *Op. Cit.*, p. 46.

lo devir ‘com’ o outro.”⁵³ Assim, um corpo se define pelo que ele pode, isto é, pelos afetos de que ele é capaz.

Voltamos ao ponto de que todo devir é molecular: num devir-animal, portanto, não se trata de se transformar em um animal, mas dar às partes do corpo afetos e velocidades animais. Do mesmo modo, devir-mulher não é imitar um determinado modelo de mulher nem atingir uma forma de mulher. Não se trata, entretanto, de deslegitimar efetivas transformações molares por mulheres/homens transexuais. A questão é que o devir pode ou não coexistir com a mudança da identidade molar. Mas esse devir não tem um destino previsível, nem uma função, nem um modelo pronto a ser seguido. Não se devém mulher *para* alguma coisa, por exemplo, com vistas a mudança molar: o que se segue é imprevisível. Devir-mulher é “emitir partículas que entrem na relação de movimento e repouso, ou na zona de vizinhança de uma microfeminilidade, isto é, produzir em nós mesmos uma mulher molecular, *criar a mulher molecular*.”⁵⁴ Mas o que quer dizer criar uma mulher molecular? Uma mulher molecular não se define por nenhuma forma ou função, mas apenas por intensidades e afetos que a fazem variar. Tampouco designa algum organismo. É, desse modo, *uma* mulher em variação, sem formas ou funções definidas. Não é uma categoria, mas um movimento, uma passagem, um devir.

5. Devir-minoritário e devir-mulher das mulheres

Isso significa dizer, então, que a mulher se resume a um devir e nada mais? Uma leitura apressada poderia indicar que isso esvazia as necessidades de lutas materiais em prol dos direitos das mulheres, que sofrem cotidianamente os efeitos de serem categorizadas como sexo inferior. Para evitar tal equívoco, é preciso não confundir devir-mulher com mulher molar e compreender como se relacionam.

Segundo Deleuze e Guattari, a menina é a primeira que possui seu corpo molecular, ou intensivo, “roubado” para a fabricação de um organismo-ferramenta sexuado, de forma que um corpo que produzia múltiplos sexos – ou, como chamam, *n* sexos – e múltiplas conexões, seja reduzido a apenas um, que possui certos comportamentos e funções determinados, isto é, a mulher molar. Ela é tornada objeto de desejo do menino/homem. Um determinado organismo com funções e certos

⁵³ Ibidem, p. 47.

⁵⁴ Ibidem, p. 71.

comportamentos são impostos à menina, que se torna um corpo sexuado feminino: feche as pernas, comporte-se como uma garota, você não é um menino! O menino também tem seu corpo roubado em seguida. Em suma, os corpos são roubados para que se fabriquem organismos binários, oponíveis dentro de um sistema assimetricamente hierárquico.⁵⁵

Nas palavras dos autores, a mulher molar se refere à “mulher enquanto tomada numa máquina dual que a opõe ao homem, enquanto determinada por sua forma, provida de órgãos e de funções, e marcada como sujeito”⁵⁶. Deleuze e Guattari se posicionam de acordo com o que os mais variados feminismos não-essencialistas já haviam descoberto há muito tempo: a mulher enquanto entidade molar se configura como uma marcação de um sujeito e existe apenas em um determinado contexto social, no qual ela é definida e transformada em ferramenta. Podemos exemplificar esse acordo em uma fala de Guattari: “Tal categoria (...) só existe num campo social particular que a define! Não há mulher em si! Não há polo materno, nem eterno feminino...A oposição homem/mulher serve para fundar a ordem social”⁵⁷. Refere-se, então, a uma marcação de poder sobre corpos que produzem *n* sexos. Sendo assim, as instâncias molares são produtoras da diferença sexual e produzem uma assimetria na qual a mulher é uma minoria – levando-se em conta o sentido de minoria que veremos mais adiante. Estamos, aqui, no que os autores chamaram de *macropolítica*.

Deleuze e Guattari concebem a política de duas maneiras coexistentes: “tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica”⁵⁸. O que equivale a dizer que toda sociedade possui, ao mesmo tempo, determinações molares e moleculares. Mas não nos enganemos: molar e molecular não se distinguem pelo tamanho, como se um fosse grande e outro pequeno, um coletivo e outro individual; mas pela “natureza do sistema de referência considerado”⁵⁹. A macropolítica é composta por segmentos – isto é, partes bem delimitadas – endurecidos e molares e concernem às grandes organizações e identidades, aos poderes institucionais, como o Estado e a Igreja. Segmentarizando e reconhecendo as pessoas e os grupos enquanto identidades, a perspectiva macropolítica firma sujeitos e organiza seus lugares de maneira hierárquica,

⁵⁵ Ibidem, p. 72.

⁵⁶ Ibidem, p. 71.

⁵⁷ GUATTARI, F. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Seleção, prefácio e tradução: Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1981, p. 36.

⁵⁸ DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil platôs*, vol. 3, platô 9. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. – São Paulo: Editora 34, 2012a (2ª Edição), p. 99.

⁵⁹ Ibidem, p. 104.

corta e segmentariza os corpos em todas as direções: homem/mulher, pai/mãe, negro/branco, família/profissão, etc. Essa segmentarização é, na maioria das vezes, assimétrica, pois impõe condições hierárquicas de dominação e opressão. Nesse sentido, mulher configura uma minoria na medida em que é definida em função da figura majoritária do homem.

Maioria e minoria, na filosofia de Deleuze e Guattari, não diferem de maneira quantitativa, mas qualitativa. Logo, maioria não quer dizer uma quantidade maior, mas se refere a uma constante, isto é, a um metro padrão a partir do qual tudo será julgado. Configurando um estado de poder e de *dominação*, é a constante – ou o metro padrão – do homem-branco-masculino-adulto-heterossexual-cristão-habitante de cidade-falante de uma língua europeia.⁶⁰ Mesmo que ele seja menos numeroso do que as mulheres, por exemplo, o Homem é a maioria porque ele é uma medida padrão. A maioria, desse modo, diz respeito a um modelo e ao exercício de poder. E aqui podemos aproximar a noção de modelo com a de maioria: da mesma maneira que o modelo é um ideal ou uma instância transcendente que julga os seres a partir da semelhança com ele, a maioria configura uma medida padrão que serve de modelo de julgamento e está em posição dominante. Assim, o modelo é majoritário e a maioria é a medida de um modelo. A maioria é constituída por um modelo a que se deve se conformar. “O modelo de base, primeiro nível, é o rosto do europeu médio hoje, o que Ezra Pound chama de homem sensual qualquer, Ulysses. Ficarão determinados todos os tipos de rostos a partir desse modelo, por dicotomias sucessivas.”⁶¹ Esse modelo de poder é histórico e molar. Segundo os autores, “todos os modelos são molares”⁶².

Todavia, é necessário lembrar que Guattari e Deleuze diferenciam, ainda, dois sentidos de minoria. A mulher molar é uma minoria enquanto estado histórico, isto é, enquanto um grupo em determinada situação de exclusão da maioria. Já o segundo sentido de minoria se diz como um processo de se tornar minoritário, isto é, como um devir ou variação de uma medida padrão, assim como o simulacro se insinua sob o modelo. Devir-mulher é um tipo de devir-minoritário. Aqui, estamos no âmbito do que os autores chamam de micropolítica, que concerne a fluxos e partículas que escapam e fazem

⁶⁰ DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil platôs*, vol. 2, platô 4. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2011b (2ª Edição), p. 55.

⁶¹ DELEUZE, G., PARNET, C., *Diálogos*, *Op. Cit.*, p. 31.

⁶² DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil platôs*, vol. 4, platô 10, *Op. Cit.*, p. 85.

escapar os sexos, as classes e as pessoas⁶³. Há uma série de devires-minoritários: devir-mulher, devir-negro, devir-criança, devir-judeu, devir-homossexual, etc. Se um devir se caracteriza por um processo de composição molecular ou aliança intensiva entre heterogêneos que se dá em encontros – e não por meio de semelhança, mas entre diferenças –, um devir-mulher diz respeito tanto ao homem quanto à mulher (enquanto entidades molares). Guattari e Deleuze se utilizam de uma formulação que, à primeira vista, soa bastante estranha: “é sempre o ‘homem’ que é o sujeito de um devir”⁶⁴. Parece estranha porque devir não diz respeito a sujeitos nem relações entre sujeitos, como já demonstramos. No entanto, essa afirmação é feita no sentido em que, nesse processo, ele é o sujeito da maioria que possui sua identidade molar arrancada, o que o faz sair da condição de sujeito determinado para devir “com o outro”, de forma que possa se alinhar às mulheres na luta contra a sua opressão, por exemplo, sem precisar necessariamente de critérios de semelhança para tal. O fato de Deleuze e Guattari colocarem o homem nesse processo como sujeito não quer dizer, no entanto, que ele possua aqui um papel ativo, muito pelo contrário: os autores dizem que só a minoria pode servir de termo ativo a um devir-minoritário⁶⁵. É por isso que Liane Mozère, no artigo *Devenir-femme chez Deleuze et Guattari* [Devir-mulher em Deleuze e Guattari] afirma que a condição da mulher no sistema molar lhes proporciona uma posição privilegiada para desencadear um devir-mulher. Em outras palavras, as minorias – no primeiro sentido do termo – é que possuem um papel ativo nas lutas anti-opressão. Os autores afirmam: “O devir-judeu, o devir-mulher, etc., implicam, portanto, a simultaneidade de um duplo movimento, um movimento pelo qual um termo (o sujeito) se subtrai à maioria, e outro pelo qual um termo (o termo *medium* ou o agente) sai da minoria”⁶⁶. Nesse processo, as mulheres também têm que devir-mulher, de maneira a escapar à sua condição de ser definida em relação ao homem, à medida padrão. Segundo Mozère,

a inscrição das mulheres no sistema molar que as sujeita enquanto minoria lhes concede uma posição privilegiada para devir. Pois, no devir-mulher, é o conjunto formado pelo hífen, o infinitivo e o substantivo (mulher, criança, molécula, imperceptível) que é primeiro, o substantivo (mulher) remetendo a uma posição de minoria que pode (eventualmente) ser utilizada para acessar um desejo em vias (...) de se desdobrar, de se

⁶³ DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil Platôs*, vol. 3, platô 8, *Op. Cit.*, p. 74.

⁶⁴ DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil platôs*, vol. 2, platô 4, *Op. Cit.*, p.93.

⁶⁵ DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil platôs*, vol. 4, platô 10, *Op. Cit.*, p. 93.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 93.

‘maquinar’, de se arranjar [*bricoler*], de proliferar e de contaminar o sistema molar das identidades atribuídas e dos comportamentos admissíveis.⁶⁷

Assim, observamos que falar em devir-mulher não esconde ou esvazia a condição de opressão que somos obrigadas a enfrentar, mas parte desta condição em vistas de ultrapassá-la, de colocá-la em variação. Os autores dizem que é indispensável que as mulheres levem a cabo uma política molar em vista de conquistar direitos e melhorias materiais⁶⁸, mas isso não acontece sem um devir-mulher das próprias mulheres. Ainda que mulher molar e devir-mulher não se confundam, podemos afirmar que a relação que essas noções guardam entre si é que devir-mulher se configura como uma potência desestabilizante da categoria de mulher molar enquanto oposta e inferior ao homem num regime binário de sexo. *Devir-mulher, desse modo, é uma maneira de fazer variar um modelo dominante de subjetividade sexuada*, de forma a escapar da dualidade dos sexos e afirmar um corpo que produz *n* sexos, ou seja, múltiplos sexos. Se mulher, neste sentido, é uma marcação de poder sobre um corpo que produz *n* sexos, devir-mulher, em oposição, é uma saída dessas significações e destas marcações molares. O devir-mulher expõe um modelo universal de mulher a uma variação que não se quer capturada em outros modelos: é assim que “mulher” tem significados muito diferentes nas sociedades e não designa um único tipo de corpo, como uma categoria universal. Mas sofre variações inúmeras ao longo da história, pois é contaminada por um devir-mulher subversivo que não aceita a ação da Ideia. É assim que devir-mulher se diz como uma micropolítica ativa contra o estado de dominação das mulheres. Os feminismos, ao reivindicar o direito ao voto, a legalização do aborto, o acesso à educação e à contracepção etc., já estão tomados por um devir-mulher que desprende as mulheres de um papel subalternizado e de modelos de feminilidade. Desse modo, Mozière enfatiza que: “entrar em um devir é efetuar um trabalho de deslocamento, de desvio. Há de se devir para escapar ao consentimento concedido às identidades moldadas pelas instituições”⁶⁹.

⁶⁷ MOZÈRE, L., *Devenir-femme chez Deleuze et Guattari*. Cahiers du Genre, 2005/1 (n° 38), p. 43-62. DOI: 10.3917/cdge.038.0043. URL: <https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2005-1-page-43.htm>, p. 55. Tradução nossa. Original: « *l'inscription des femmes dans le système molaire qui les assujettit en tant que minorité leur accorde une position privilégiée pour devenir. Car dans un devenir-femme, c'est l'ensemble formé par le tiret, l'infinif et le nom (femme, enfant, molécule, imperceptible) qui est premier, le nom (femme) renvoyant à une position de minorité qui peut (éventuellement) être utilisée pour accéder à un désir en train de (...) proliférer et de contaminer le système molaire des identités assignées et des comportements admissibles* ».

⁶⁸ DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil platôs*, vol. 4, platô 10, *Op. Cit.*, p.71.

⁶⁹ MOZÈRE, L., *Devenir-femme chez Deleuze et Guattari*, *Op. Cit.*, p. 56. Original: « *entrer dans un devenir, c'est effectuer un travail de déplacement, de détournement. On a à devenir pour échapper à l'assentiment concédé aux indentités façonnées par les institutions* ».

Ainda que a mulher molar ocupe um lugar privilegiado para devir-mulher, nada está garantido. Deleuze e Guattari enfatizam constantemente que não basta ser minoria para devir-minoritário. Desse modo, mesmo que as mulheres formem uma minoria em determinadas condições históricas e sociais, é preciso que as próprias mulheres se tornem minoritárias, isto é, se engajem em um devir-minoritário. Essa diferença entre os dois sentidos de minoria é um elemento importante para pensar o funcionamento interno de um movimento feminista, uma vez que há o risco já mencionado de recair em outros modelos e naquilo que os autores chamam de microfascismos⁷⁰. Uma minoria, por vezes, pode se normalizar e fazer novamente um padrão, uma maioria. Em outras palavras, é possível que uma minoria se enrijeça em novos modelos, endurecendo-se em outros segmentos, ou até reafirmando os velhos. Não basta, nesta perspectiva, por exemplo, um tipo de feminismo que promova a imagem da mulher “empoderada” que consegue um alto cargo no mercado de trabalho para assim poder oprimir outras mulheres e homens trabalhadores e/ou negros. Assim, devir-minoritário nada tem a ver com conquistar uma maioria; mas isso não quer dizer que requer a permanência das mulheres ou de outras minorias em condições marginalizadas. É que a maioria implica um estado de dominação de uns sobre os outros e devir-minoritário pretende que não haja nenhum modelo superior que domine e selecione outros. Já vimos que ninguém corresponde realmente ao modelo: um homem branco e heterossexual, por exemplo, pode participar do modelo, mas não constituí-lo. Por outro lado, ele pode sim se engajar contra os estados de dominação impostos às minorias. Desse modo, devir-minoritário é o devir potencial de todo mundo, uma vez que “todo mundo, sob um ou outro aspecto, está tomado por um devir-minoritário que o arrastaria por caminhos desconhecidos caso consentisse em segui-lo”⁷¹. É o que os autores chamam de consciência universal minoritária:

É por isso que devemos distinguir: o majoritário como sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas, e o minoritário como devir potencial e criado, criativo. O problema nunca é o de obter a maioria, mesmo instaurando uma nova constante. Não existe devir majoritário, maioria não é nunca um devir. Só existe devir minoritário. As mulheres, independentemente de seu número, são uma minoria, definível como estado ou subconjunto; mas só criam tornando possível um devir, do qual não são proprietárias, no qual elas mesmas têm que entrar, um devir-mulher que concerne a todos os homens,

⁷⁰ Assunto desenvolvido no platô 9. Grosso modo, Deleuze e Guattari afirmam que o problema dos microfascismos consiste no perigo da clareza: ao abrir a percepção para o campo molecular que se dá por fluxos e segmentos flexíveis, acredita-se ter entendido tudo e agora passa-se a postular novas leis. Trata-se de reproduzir molecularmente as afecções dos segmentos molares duros; é trocar a rigidez do segmento duro pelos microfascismos que se infiltram em cada pequena célula e passam a ditar a lei; torna-se um pequeno policial.

⁷¹ DELEUZE, G., *Conversações*. Tradução Peter Pál Pelbart. – São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 218.

incluindo-se aí homens e mulheres. (...) Há uma figura universal da consciência minoritária, como devir de todo o mundo, e é esse devir que é criação. Não é adquirindo a maioria que se o alcança. Essa figura é precisamente a variação contínua, como uma amplitude que não cessa de transpor, por excesso e por falta, o limiar representativo do padrão majoritário. Erigindo a figura universal de uma consciência minoritária, dirigimo-nos a potências de devir que pertencem a um ou outro domínio, que não o do Poder e da Dominação. É a variação contínua que constitui o devir-minoritário de Ninguém. O devir minoritário como figural universal da consciência é denominado autonomia. Sem dúvida não é utilizando uma língua menor como dialeto, produzindo regionalismos ou gueto que devimos revolucionários; é utilizando muitos dos elementos de minoria, conectando-os conjugando-os, que inventamos um devir específico autônomo, imprevisto.⁷²

Ao afirmarmos que o devir-mulher é aquele que leva as mulheres a se organizarem em prol de lutar contra o seu estado de dominação, defendemos a necessidade de que os feminismos insistam em recusar um modo de funcionamento que erige novos modelos, de forma a instaurar ou reforçar outros tipos de dominação. Caracterizando-se, portanto, como uma variação *contínua* da categoria de mulher, categoria essa que pode se portar enquanto um modelo ideal, o devir-mulher é a expressão da potência revolucionária do feminismo.

O nosso esforço aqui se faz de maneira a deslocar o conceito de devir-mulher proposto por Guattari e Deleuze para o âmbito do feminismo e afirmar que a insistência de ambos no devir-minoritário traz uma maneira pertinente de pensar o nosso problema inicial. A nossa proposta consiste, primeiramente, em afirmar que os feminismos existem uma vez que há um devir-mulher das mulheres, enquanto este diz respeito a um movimento pelo qual os indivíduos designados como mulheres desejam sair de um modelo de feminilidade, fazer fugir papéis e significações definidos pelo gênero ou pelo sexo e se organizam política e coletivamente para mudar essa situação de opressão. A insistência de Guattari e Deleuze no devir-minoritário coloca o problema de que não basta ser minoria: não basta às mulheres ser minoria; é necessário que os feminismos continuem levando a cabo constantemente o desdobramento de sua potência revolucionária para escapar dos modelos.

Desse modo, devir-mulher se diz como uma variação contínua que escapa da categoria de mulher, dissolvendo um determinado modelo universal feminino e suas cópias por semelhança. Afirma, assim, uma variação que não se quer capturada em outros modelos. Devir-mulher diz respeito a uma micropolítica imanente ao feminismo que visa

⁷² DELEUZE, G.; GUATTARI, F., *Mil Platôs*, vol. 2, platô 4, *Op. Cit.*, p. 56-57.

desestabilizar operações “modelizadoras”⁷³ e assim fortalecer as lutas das minorias também em âmbito macropolítico.

Mas uma questão, afinal, surge: como devir? Como já vimos, devir não se assemelha a um tipo de empatia, a um sentimento de se colocar no lugar do outro nem a um processo mental, como uma tomada de consciência. Devir se produz apenas nos encontros reais entre corpos e afecções diferentes.

Guillaume Sibertin-Blanc aponta que não se chega à consciência universal minoritária sem a conexão de muitos elementos de minoria. Ele destaca como um critério de avaliação a aptidão das minorias para se articularem entre si, isto é, a capacidade de integração entre diferentes lutas, mesmo entre aquelas cujas identidades não convêm ou não se assemelham:

É utilizando muitos elementos de minoria, conectando-os, conjugando-os, que se inventa um devir específico (...), e que passa necessariamente por conexões transversais entre lutas diferentes, tanto no espaço nacional como entre nações. Eis uma linha estratégica e um critério de avaliação. (...) Em uma tal avaliação, o critério de base permanece para Deleuze em sua aptidão variável em se articular com outras lutas, em conectar seus problemas a outros muito diferentes do ponto de vista dos interesses e das identidades de grupo.⁷⁴

Assim sendo, um processo de consciência universal minoritária não se dá de maneira que as minorias sejam subsumidas em uma integração identitária homogênea. A consciência universal minoritária é constituída por uma comunidade de devires: é preciso que uma tal universalidade diga respeito a “um processo de invenções relacionais”⁷⁵, isto é, um universal que seja constituído por relações entre heterogêneos. Segundo Sibertin-Blanc,

mais do que um universal sociológico, como gênero, categoria ou classe, um universal tático e estratégico como sistema dinâmico indefinido de práticas de alianças no qual a aliança não procede nem por integração dos termos em uma identidade superior que os homogeneíza, nem por acomodação mútua de identidades diferenciais, mas por esses

⁷³ GUATTARI, F., *Micropolíticas: cartografias do desejo*. – 12. ed. – Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 135. Essa é uma expressão utilizada por Guattari como uma ação de delimitar modelos de subjetivação.

⁷⁴ SIBERTIN-BLANC, *Deleuze et les minorités : quelle « politique » ?*. *Cités*, vol. 40, no. 4, 2009, pp. 39-57. URL : <http://www.cairn.info/revue-cites-2009-4-page-39.htm>, p. 52. Original: « *c'est en utilisant beaucoup d'éléments de minorités, en les connectant, en les conjuguant, qu'on invente un devenir spécifique (...), et qui passe nécessairement par des connexions transversales entre lutes différentes, dans l'espace national comme entre nations. C'est là une ligne stratégique, et un critère d'évaluation. (...) D'une telle évaluation, le critère de base reste pour Deleuze leur aptitude variable à s'articuler sur d'autres lutes, à connecter leurs problèmes à d'autres même très différents du point de vue des intérêts et des identités de groupe.* ».

⁷⁵ *Ibidem*, p. 56.

blocos de devires assimétricos em que um termo pode se tornar outro graças ao devir-outro de um outro termo, ele próprio conectado a um enésimo, em uma série aberta.⁷⁶

Por conseguinte, um feminismo minoritário é uma espécie de luta que busca se guiar pela conexão entre heterogêneos, que não procura subordinar as diferenças a uma identidade comum – operação essa que, segundo Deleuze, recairia na lógica da representação. Uma coisa que se aprendeu com a filosofia de Deleuze e Guattari – com altas doses de Espinosa – é que as relações são anteriores aos termos. É preciso então apostar nas relações entre lutas diferentes, tanto entre mulheres radicalmente diferentes quanto entre minorias diferentes; que o feminismo não só se centre no sujeito mulher, mas que possa, tomado por um devir-minoritário, fazer fugir as instâncias reguladoras da molaridade, desfazer os modelos em seus próprios domínios.

Por último, gostaríamos de salientar ainda que a insistência em pensar o âmbito da micropolítica não significa de maneira alguma uma espécie de recusa ou abandono do âmbito da macropolítica, mas propõe-se como um fortalecimento desta última. Aproveitando-se das palavras de Preciado em uma entrevista, é necessário fazer uso de uma “molarização” enquanto estratégia política produtora de uma certa potência de agir, de modo que a questão não seja a de simplesmente negar as políticas identitárias, mas a de “como atravessar a molaridade identitária (...) sem fazer da identidade o fim último da ação política”⁷⁷.

Considerações finais

O intuito desse artigo foi defender que o conceito deleuzo-guattariano de devir mulher traz uma importante contribuição para os feminismos que pode ser resumida em três pontos: 1º) o pensamento feminista parte da organização de um devir-mulher das mulheres em movimentos políticos coletivos, isto é, de um deslocamento coletivo das massas femininas de um antigo modelo de mulher; 2º) o devir-mulher desestabiliza a categoria de mulher molar; 3º) o devir-mulher põe a categoria mulher em variação.

⁷⁶ Ibidem, p. 57. Original: « *plutôt qu'un universel sociologique, comme genre, catégorie ou classe, un universel tactique et stratégique comme système dynamique indéfini de pratiques d'alliances, où l'alliance ne procède ni par intégration des termes dans une identité supérieure qui les homogénéise, ni par conformation mutuelle des identités différentielles, mais par ces blocs de devenirs asymétriques où un terme peut devenir autre grâce au devenir-autre d'un autre terme lui-même connecté à un n-ième dans une série ouverte* ».

⁷⁷ CARRÍLO, J., *Entrevista com Beatriz Preciado*, Op. Cit., p. 67-68.

A partir desses três aspectos, indicamos que o devir-mulher é a potência propriamente revolucionária dos feminismos e quando esses operam por instauração de novos modelos, separam-se de sua potência revolucionária, pois começam a reproduzir um modo de funcionamento microfascista. Assim posto, é preciso insistir em um feminismo minoritário que busque escapar constantemente de um funcionamento guiado por coordenadas morais (ou uma espécie de tribunal de julgamento) e que contamine e arraste também os homens para fora de uma lógica de hierarquias e binarismos. Para isso, é necessário colocar a categoria de mulher em variação contínua, privilegiando a articulação entre lutas diferentes e entre minorias diferentes, mais do que subsumi-las em uma identidade superior ou, ainda, em várias identidades rígidas separadas.

Referências bibliográficas

- BRÉHIER, Émile. *História da filosofia: tomo primeiro*. Tradução de Eduardo Sucupira Filho – São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARRILO, Jesús. *Entrevista com Beatriz Preciado: por Jesús Carillo*. Revista Poiésis, n. 15, p. 47-71, Jul. de 2010.
- CHAUÍ, Marilena. “Intensivo e Extensivo na Ética de Espinosa: A Interpretação dos Modos Finitos por Deleuze” In: FORNAZARI, S. K. (coord.). *Deleuze Hoje*. 1. Ed. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014, pp. 21-39 .
- _____. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II: Liberdade. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. Frank Barat (org.); tradução Heci Regina Candiani. – 1ª ed. – São Paulo: Boitempo, 2018.
- _____. *Mulheres, raça e classe*. Tradução Heci Regina Candiani. – 1ª ed. – São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução Peter Pál Pelbart. – São Paulo: Ed. 34, 1992.
- _____. *Diferença e Repetição*. Tradução Luis Orlandi, Roberto Machado. – 1ª ed. – Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

_____. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Guilherme Ivo; revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. – São Paulo: Editora 34, 2016 (1ª Edição).

_____. *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução de GT Deleuze – 12; coordenação de Luiz B. L. Orlandi. – São Paulo: Editora 34, 2017. (1ª Edição).

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

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

_____. *Sobre o teatro: Um manifesto de menos; O esgotado*. Tradução Fátima Saadi, Ovídio Abreu, Roberto Machado – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2010.

DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. – São Paulo: Editora 34, 2011a. (2ª Edição).

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2011b (2ª Edição).

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. – São Paulo: Editora 34, 2012a (2ª Edição).

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. – São Paulo: Editora 34, 2012b (2ª Edição).

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. – São Paulo: Editora 34, 2012c (2ª Edição).

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

ESPINOSA, Benedito. *Correspondência*. 4ª Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. – 2. ed., 5. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Seleção prefácio e tradução: Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1981.

GUATTARI, Félix.; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. – 12. ed. – Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

KARAWEJCZYK, Mônica. “As sufragettes e a luta pelo voto feminino”. *História, imagens e narrativas*, nº 17, p. 1-24, outubro/2013.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

LUGONES, María. *Colonialidad y género*. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008. ISSN 1794-2489.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009

MOZÈRE, Liane. Devenir-femme chez Deleuze et Guattari : quelques éléments de présentation . *Cahiers du Genre*, 2005/1 (nº 38), p. 43-62. DOI : 10.3917/cdge.038.0043. URL: <https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2005-1-page-43.htm>

PRECIADO, Paul Beatriz. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Tradução Maria Paula Gurgel Ribeiro. n-1 edições, 2018.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. “Deleuze et les minorités : quelle « politique » ?” , *Cités*, vol. 40, no. 4, 2009, pp. 39-57. URL : <http://www.cairn.info/revue-cites-2009-4-page-39.htm>

_____. *Politique et clinique : recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*. 984 p. Thèse (Doctorat en Philosophie). – UMR 8163 « Savoirs, textes, langage », Université Charles de Gaulle Lille 3, Lille 2006.

SILVA, Cíntia Vieira. (2010). “Da física do intensivo a uma estética do intensivo: Deleuze e a essência singular em Espinosa”. *Cadernos Espinosanos*, (22), 37-53. <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2010.89385>

ZOURABICHVILI. François. *Vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles – Rio de Janeiro: Relume Dumará: Sinergia: Ediouro, 2009.

Recebido em 29/06/2020

Aprovado em 14/09/2020