

HISTÓRIA, GENEALOGIA E RIZOMA

Antonio Paulo Benatte

INTRODUÇÃO

Agradeço o convite para falar das relações entre história, genealogia e rizoma. É um desafio e um privilégio discutir esses temas com vocês. A fala é dividida em três partes. A primeira aborda o procedimento genealógico nietzscheano, a partir de uma leitura de Foucault; a segunda trata da lógica rizomática, teorizada no primeiro “capítulo” de *Mil Platôs*, a suma de Deleuze e Guattari; a terceira parte coloca algumas implicações do procedimento genealógico-rizomático para a tribo dos historiadores, que é o lugar de onde falo. Por trata-se de uma colagem de vários textos, peço a indulgência de vocês para que eu possa lê-la.

DA GENEALOGIA COMO DERMATOLOGIA GERAL

A genealogia nietzscheana, por meio de um uso crítico e nominalista da história, buscou solapar os fundamentos dos diversos essencialismos que constituem a tradição filosófica do ocidente.

No primeiro parágrafo de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche contrapõe uma efetiva filosofia histórica a um pensamento metafísico que admitia, “*para as coisas de um valor elevado, uma origem miraculosa no núcleo e na essência da “coisa em si”*”.¹ A noção de essência pressupõe uma duração sem mudança, em oposição à aparência, imersa na torrente do devir. Mais que negar a dualidade essência/aparência, Nietzsche afirma o aparente como o único mundo “real”. A aparência é, para o perspectivismo nietzscheano, “*a verdadeira e única realidade das coisas*”: *trata-se de pôr fim à oposição entre “a aparência” e “a realidade”; a “aparência”, para Nietzsche, é a “realidade”*”.² No *Crepúsculo dos ídolos*, ainda mais radicalmente, Nietzsche nega a realidade da própria aparência: “*Eliminamos o mundo verdadeiro: o que restou?, Talvez o*

¹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*

² BARONI, C. *Conhecer Nietzsche e o que ele realmente disse*. Lisboa: Ática, 1977, p. 77.

*aparente?... Não!, ao eliminarmos o mundo verdadeiro eliminamos também o aparente!*³

Negar a oposição essência/aparência implica afirmar que todas as coisas são visíveis; que elas estão na superfície e que não há um sentido latente, mistério não-revelado ou verdade sem data que a análise trataria de “desvelar”, fazer aparecer em sua pureza e integridade virginais. Como bom discípulo de Heráclito, Nietzsche condenava o que para ele não passava de ilusão: a realidade do ser e sua primazia sobre o devir. Pode-se dizer, *grosso modo*, que Nietzsche tomou o partido de Heráclito contra Parmênides, afirmando a pluralidade, o movimento e a mudança contra a unidade, a substância e a imutabilidade. O maior inimigo do genealogista talvez seja Parmênides, antes mesmo de Platão. No pensamento de Parmênides, a mudança e o movimento são ilusões: “*O devir não passa de uma aparência. São nossos sentidos que nos levam a crer no fluxo incessante dos fenômenos. O que é real é o Ser único, imóvel, imutável, eterno e oculto sob o véu das aparências múltiplas.*”⁴

Nietzsche inverte completamente a questão: os sentidos não mentem: é a própria razão a responsável pelas ilusões. A essência é uma ilusão racional! No *Crepúsculo dos ídolos*, numa passagem em que presta reverência ao nome de Heráclito, Nietzsche o diz claramente: “*A “razão” é a causa de nós falsearmos o testemunho dos sentidos. Mostrando o devir, o perecer, a mudança, os sentidos não mentem... Porém Heráclito terá eternamente razão ao dizer que o ser é uma ficção vazia. O mundo “aparente” é o único: o “mundo verdadeiro” não é mais do que um acréscimo mentiroso...*”⁵

A afirmação da aparência faz a “verdade” residir na superfície das coisas ditas, não nas profundezas do referente. Esse giro torna possível uma história da verdade, ou melhor, dos erros a que os homens historicamente chamaram “a verdade”. Uma história da verdade é possível porque o próprio conhecimento é tomado como invenção contingente e arbitrária, acontecimento histórico sem qualquer necessidade e que nem mesmo está inscrito na “natureza humana” como faculdade essencial. A verdade é um produto da linguagem, ou, mais exatamente, do *poder de nomear*. A verdade é uma invenção histórica tornada

³ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Lisboa: Guimarães, 1985, p. 44.

⁴ JAPIASSU, H. & MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 90.

⁵ NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, op. cit., pp. 36-37.

monumento. Num texto em que expõe sua teoria do conhecimento, Nietzsche esclarece sua concepção de verdade. A verdade é definida como

Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efigie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.⁶

O conceito e, por extensão, a “verdade teórica” (todo tipo de verdade) é forçosamente uma generalização, quer dizer, um *esquecimento necessário das diferenças* entre as coisas. O filósofo é bastante didático. O conceito de “folha”, por exemplo: não existe na natureza “a” folha, algo como uma essência, matriz ou arquétipo de todas as folhas; na natureza existem tão somente *folhas*, uma pluralidade, uma multiplicidade de folhas diferentes entre si, não-identitárias e não-iguais. A base do conceito, a base da própria lógica, nasce de um erro original: atribuir ao que é apenas semelhante a categoria (ideal) da igualdade.

Todo conceito — diz Nietzsche — nasce por igualação do não-igual. *Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse ‘folha’, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial.*⁷

Trata-se de uma crítica à teoria platônica do conhecimento, fundada na oposição entre o mundo sensível (aparência) e o mundo inteligível (essência).

⁶ NIETZSCHE, F. Sobre verdade e mentira no sentido extramoral, In *Obras Incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 48.

⁷ Idem, *ibidem*.

Mas trata-se, também, de uma afirmação do primado da multiplicidade ou, o que dá no mesmo, da primazia da diferença sobre a identidade.

A multiplicidade, em Nietzsche, constitui não apenas os objetos, mas os próprios sujeitos. Nesse sentido, também o “indivíduo” não passa de uma construção vazia. Nietzsche nega a unidade do sujeito: nós somos “uma multiplicidade que construiu uma unidade imaginária”.⁸ Como Dostoiévski, Nietzsche não acreditava na unidade do homem ou na unidade de um “eu”. Torna-se possível uma história do sujeito e do próprio sujeito de conhecimento.

A verdade nasceu do erro. A mesma idéia é retomada n’*A Gaia Ciência*: a lógica nasceu de um “impulso ilógico”, do ato de estabelecer igualdades, de tomar por igual o que é semelhante. “*É (...) um impulso predominante que leva a tratar as coisas semelhantes como iguais, de saída, um impulso ilógico, pois em si nada existe de igual, e que criou toda a base da lógica*”.⁹

Esse erro, reforçado pela negação do devir, fundamenta a formação do conceito de “substância”, indispensável à lógica e à metafísica, e a que nada corresponde de real: “... foi preciso que por muito tempo o mutável das coisas não tenha sido visto ou sentido”, para se chegar a um conceito como o de substância.¹⁰

Como mostra Foucault, a crítica do dualismo essência/aparência, ou ser/devir, acarreta a recusa da busca da origem. Pergunta Foucault: “Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (...)? Para imediatamente responder:

Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar ‘o que era imediatamente’, o ‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é

⁸ Apud BARONI, op. cit., p. 69.

⁹ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Hemus, 1976, p. 125.

¹⁰ Idem, *ibidem*.

querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira.¹¹

Desvelar, “tirar os véus”, buscar o imediato não é senão “colar” uma nova máscara sobre todas as outras, na ilusão de contemplar um rosto nu. O procedimento genealógico, diferentemente, abandona esse objetivo (idealista, mesmo em suas versões materialistas e dialéticas) e coloca-se como tarefa *interpretar as interpretações*, decifrar a “escritura hieroglífica da humanidade” sem pressupor a existência da “coisa em si”, desde a origem vazia de substância real. Em Nietzsche, interpretar é sempre um ato de força, uma dobra de significações anteriores; interpretar é impor sentido (inventar sentido), e não revelar um sentido primeiro, universal e eterno.

A história genealógica é uma crueldade tornada método rigoroso. Ela mostra a *pudenda origo* de todas as coisas excelsas. *Pudenda origo* quer dizer que as origens são baixas, vergonhosas, mesquinhas. Inconfessáveis. Lá onde se buscava a origem dos valores morais atribuindo-lhes qualidades da divindade, tornando-os bens sagrados e transcendentos (o bem em si, o belo em si, o justo em si), a genealogia escava os subterrâneos e revela que esses valores são demasiadamente humanos. Nasceram das relações sociais e políticas entre os homens, das violências, das lutas, das estratégias de dominação e controle cujo palco ocupa toda a história. O livre-arbítrio do indivíduo? Origem baixa, baixíssima. O livre-arbítrio não passa de uma “*artimanha de teólogos (...) destinada a fazer “responsável” a humanidade no sentido dos teólogos, quer dizer, torná-la dependente deles... (...) a doutrina da vontade foi inventada essencialmente com a finalidade de castigar, ou seja, de querer-encontrar-culpados.*”¹²

Exaltar as origens é próprio de um “exagero metafísico” que uma filosofia histórica procura destruir pela raiz. Esse exagero embala, segundo Nietzsche, a própria concepção histórica dominante do século XIX, especialmente sob suas formas “antiquária” e “monumental”, mas também sob sua forma “crítica”. O terceiro aforismo d’*O Viajante e sua sombra* questiona uma certa concepção de história que não tardamos a reconhecer na nossa tradição humanista-historicista: “*Exaltar as origens é o exagero metafísico que renasce sempre na concepção da*

¹¹ FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”, In *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982, p. 17.

¹² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, op. cit., p. 62.

*história e faz pensar absolutamente que no princípio de todas as coisas é onde se encontra o que têm elas de mais precioso e essencial.”*¹³ A origem é representada como solene, pomposa, grave. Ela remete ao transcendente (Deus ou, na falta deste, a Razão).

Mas o genealogista é zombeteiro. Ele ri da solenidade dos rituais, ele aponta que o rei está nu e que todas as verdades são, datadas, contingentes, historicamente fabricadas. Como interpreta Foucault:

Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas.¹⁴

O genealogista mostra que todas as verdades e todos os valores foram forjados num terreno político e social; que todas as verdades e valores são imanentes e, num campo de relações de poder, foram travestidos de uma necessidade metafísico-transcendental. A verdade é uma mentira gregária, imposta violentamente pela força e tornada irrefutável pelo “longo cozimento da história”. Uma história genealógica da ciência e dos cientistas, em suas lutas ferrenhas e intestinas, mostrará uma formação do discurso científico a partir de figuras estranhas à própria ciência. *Pudenda origo*. A árvore genealógica dos cientistas mostra que são filhos do escrivão e do advogado, ou do pastor protestante, etc., segundo os tipos ideais. Esse procedimento, é claro, torna possível uma genealogia do próprio saber histórico. A história genealógica pode, assim, tornar-se metahistória. Ao voltar contra si própria o ferrão da ciência, a história sacrifica o sujeito e desnaturaliza o objeto. Historicizando sua própria vontade de saber e de poder, a história pode, desdobrada, assumir enfim um perspectivismo radical.

As referências de Nietzsche à história operam sempre no sentido da desestruturação de categorias ideais, da desnaturalização do dado e da negação do próprio dado. Nada, no mundo humano, é eterno ou dado de uma vez por

¹³ NIETZSCHE, F. *El viajero y su sombra*. México: Ed. Mexicanos Unidos, 1974, p. 8.

¹⁴ FOUCAULT, M., op. cit., pp. 17-18

todas: tudo é *constructo, poiesis*, invenção humana. N' *A Gaia Ciência*, o filósofo aponta a timidez e a miopia das pesquisas históricas do século XIX, tão orgulhoso de ser “o século do devir”. É interessante notar, como o faz Escobar, que Nietzsche aponta, ainda em 1882, para “*materiais hoje (e ontem) equivocadamente substancializados, tais como os sentidos, instintos, corpo, amor, desejo, etc...*”¹⁵

Sabe-se que a incorporação desses novos objeto ampliou e mudou radicalmente a historiografia contemporânea, em especial na França, com a chamada *Escola dos Annales*. Assim como Nietzsche criticara a falta de sentido histórico dos filósofos, os *Annales* condenaram o anacronismo dos historiadores tradicionais. O anacronismo é um erro resultante da falta de sentido histórico dos próprios historiadores, que são metafísicos a seu modo. Acreditar que as palavras, ao longo do tempo, designaram ou significaram algo essencialmente idêntico a si mesmo (uma “coisa-em-si”) é fruto da semântica idealista dos historiadores, por vezes travestida de realismo, materialismo e cientifismo.

A genealogia é uma faca só lâmina: ela secciona os blocos (aparentemente monolíticos e homogêneos) de tempo; ela faz emergir as discontinuidades por sob as pseudo-continuidades dos discursos essencialistas. O historiador-genealogista sempre dirá: naturalmente e, portanto, ingenuamente... Ele não partirá dos objetos naturalizados (essencializados), nem dos sujeitos, mas das práticas (sociais, culturais, políticas) que os constituem historicamente.

A genealogia não se opõe à história *tout court*, mas faz um determinado uso da erudição para se contrapor criticamente à pesquisa da origem, vista por Nietzsche como um procedimento idealista, teleológico e estabilizador. A genealogia opera contra um essencialismo filosófico de fundo, triunfante no Ocidente desde Sócrates e Platão. A história é instrumentalizada para conjurar e desconstruir as concepções metafísicas, essas “teias de aranha da razão”.

Dreifuss e Rabinow sobre a atitude de conhecimento do genealogista: “*O genealogista não pretende descobrir entidades substanciais (sujeitos, virtudes, forças) nem revelar suas relações com outras entidades deste tipo. Ele estuda o surgimento de um campo de batalha que define e esclarece um espaço. Os sujeitos não preexistem para, em seguida, entrarem em combate ou em harmonia. Na genealogia, os sujeitos emergem num campo de batalha e é*

¹⁵ ESCOBAR, C. H. “A genealogia ou os ‘leninismos’ na materialização de uma política nietzschiana”, p. 35

somente aí que desempenham seus papéis. O mundo não é um jogo que apenas mascara uma realidade mais verdadeira existente por trás das cenas. Ele é tal qual aparece. Esta é a profundidade da visão genealógica.” [Michel Foucault: uma trajetória filosófica, p. 122]

A NOÇÃO DE RIZOMA

Ora, essa profundidade da visão genealógica é uma constante em Deleuze. Em agenciamento transcriador com o pensamento de Nietzsche, Deleuze, contra a profundidade enfatiza a superfície do mundo, da vida e do pensamento. Trata-se de uma filosofia da imanência que elimina toda transcendência: o pensamento não transcende o mundo e a vida; ele é substancialmente idêntico ao mundo a vida. Há uma inversão ou uma perversão do platonismo: é nesse sentido, contra a profundidade, que Deleuze gosta de citar uma frase de Valéry: “o mais profundo é a pele”. A filosofia deleuzeana é uma espécie de dermatologia geral.

Essa dermatologia é sistemática, é movida por um desejo de formar sistema. Um sistema é um conjunto de conceitos. Mas tem-se uma idéia diferente do conceito, do sistema e das relações entre eles. Ocorre que, como diz um conto de Borges, “*um sistema não é senão a subordinação de todos os aspectos do universo a qualquer um deles*”.¹⁶ Um sistema aberto prescinde dessa subordinação hierárquica: ele é descentrado ou constituído por vários centros conectados a partir de múltiplos vasos comunicantes.

Em outras palavras, Deleuze não renega a idéia de formar sistema: o rizoma repudia apenas as causalidades lineares e a noção de tempo como sucessão cronológica de acontecimentos. Diga-se de passagem que, evidentemente, esse repúdio traz conseqüências importantes para o modo como os historiadores pensamos e fazemos a história. Diz Deleuze: “*Na verdade, os sistemas não perderam rigorosamente nada de suas forças vivas. Há hoje, nas ciências ou em lógica, todo o princípio de uma teoria dos sistemas ditos abertos, fundado sobre as interações, e que repudiam somente as causalidades lineares e transformam a noção de tempo.*”¹⁷ E exemplifica o rizoma como um caso de sistema aberto: “*O que [...] chamamos de rizoma é precisamente um caso de sistema aberto. [...] Um sistema é um conjunto de conceitos. Um sistema é*

¹⁶ Borges, “Thön, Ugbar, Orbis Tertius”, p. 26.

¹⁷ Deleuze, *Conversações*, p. 45.

aberto quando os conceitos são relacionados a circunstâncias, e não mais a essências.”¹⁸

No primeiro “capítulo” de *Mil Platôs*: Deleuze e Guattari desterritorializam o termo para designar, simultaneamente, uma nova lógica e uma nova imagem do pensamento. Em seu modo de proliferação, um sistema rizomático contrapõe-se a um sistema arborescente: “*os diagramas arborescentes procedem por hierarquias sucessivas, a partir de um ponto central em relação ao qual remonta cada elemento local. Os sistemas em rizoma ou “em treliça”, ao contrário, podem derivar infinitamente, estabelecer conexões transversais sem que se possa centrá-los ou cercá-los.*”¹⁹ A noção de rizoma remete à imagem de um pensamento nômade de matiz nietzscheano. O rizoma é a lógica mesma de um pensamento nômade. Lógica, e não modelo. Imagem de pensamento, e não método.

Esse princípio do sistema aberto, que opera por conexões múltiplas como numa intersecção de “anéis quebrados”, é construtivista, ele maquina uma estrutura longe do equilíbrio. A disposição em rizoma dos acontecimentos não visam compor sistemas fechados, mas sistemas abertos: “*É como um conjunto de anéis quebrados. Eles podem penetrar uns nos outros.*”²⁰ O rizoma parte dos princípios de conexão e de heterogeneidade: “*qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo.*”²¹

Não existe outro método senão a criação, a *invenção*. Michel Serres o diz muito claramente: “*A invenção é o ato intelectual verdadeiro, a única ação inteligente. [...]. Só a invenção prova que se pensa de verdade a coisa que se pensa, seja qual for esta coisa.*”²² A lógica rizomática inscreve-se nessa perspectiva criadora do pensamento. Acontece que criar é pegar uma onda, surfar nas correntes de criação coletiva. Não se parte de um eu demiúrgico e substancial, mas do agenciar uma rede de processos criativos exteriores. Um agenciamento com o de fora, com a exterioridade. “*Por essência, a criação é sempre dissidente, transindividual, transcultural*”²³ E transhistórica.

A lógica rizomática implica uma disponibilidade para encontrar coisas concretas nas artes, nas ciências, nas filosofias; implica um agenciamento

¹⁸ Deleuze, *Conversações*, p. 45. Idem, *ibidem*.

¹⁹[Guattari & Rolnik, *Micropolítica: Cartografias do desejo*, p. 322.

²⁰ Deleuze, *Conversações*, p. 37.

²¹ Deleuze e Guattari, *Mil Platôs*, 1, p. 15.

²² Serres, *Filosofia mestiça*, pp. 108-109.

²³ Guattari & Rolnik, *Micropolítica: cartografias do desejo*, p. 36.

daquilo que é imtempetivo no pensamento e que faz funcionar uma máquina de escrita nomádica e não-pessoal, um certo “grão de loucura”, uma certa anarquia deliberada, mas extremamente rigorosa. O rizoma transforma a imagem que se faz do pensamento. Pensar rizomorficamente é arrancar as árvores que trazemos plantadas no cérebro, por exemplo, a milenar árvore de Porfirio, que procede por dicotomia da substância até o homem; é tornar-se rizocéfalo, quer dizer, fazer proliferar uma cultura capim no cérebro. A grama cresce pelo meio. Fazemos rizoma quando uma criação se alimenta sem preconceito de fontes as mais heterogêneas. Um rizoma é um *crazy patchwork*, uma colcha de retalhos louca. Por certo ela pressupõe uma totalização de fragmentos heterogêneos, mas não sob a forma de uma totalidade fechada, substancial e acabada. “*Em todos os campos da criação estética e científica, impuseram-se modelos em ruptura com as hierarquias opressivas — modelos não arborescentes, ‘rizomáticos’, transversalistas.*”²⁴ Um rizoma põe em funcionamento uma máquina de pensar e de escrever, constituída por séries de relações múltiplas entre os heterogêneos. Trata-se de criar em ressonância com modelos de pensamento contemporâneos filosofias, das artes e das ciências, sem sonhos totalizantes e delírios unificadores.

O pensamento cria conceitos. Mas os conceitos podem ser maquinados de duas formas: *Por muito tempo [os conceitos] foram usados para determinar o que uma coisa é (essência). Nós, ao contrário, nos interessamos pelas circunstâncias de uma coisa: em que casos, onde e quando, como, etc.? Para nós o conceito deve dizer o acontecimento, e não mais a essência.*”²⁵ O acontecimento é um fenômeno de superfície.

O livro-árvore é essencialista e opera por dicotomia, é a lógica da bifurcação: o um que se torna dois. Contra esse dualismo, o livro-máquina de guerra, fabricado por rizoma, opera sobre um monismo de fundo, ou seja, sobre uma ontologia que afirma a unidade ou a univocidade do ser na multiplicidade de seus atributos e manifestações. Lógica de um pensamento sem fundamentos, sem raízes e arborescências, nômade, rebelde em relação à nossa mentalidade gregária, um pensamento heraclítico que considere a mudança e o devir como a substância de todas as coisas.

PENSAR E ESCREVER A HISTÓRIA

²⁴ Guattari & Rolnik, p. 196.

²⁵ Deleuze, *Conversações*, p. 37.

Filosofia e história. A obra de Deleuze percorre a contracorrente o movimento dominante da filosofia ocidental. É uma filosofia liberadora da vida e do pensamento lá onde eles se encontram aprisionados. Certamente, uma filosofia que se propõe a exigência de pensar o mundo e a vida sob a lógica da mudança, do devir, tem muito a dizer à história. O projeto deleuzeano de uma nova reforma do entendimento — na demanda de novas formas de vida e de pensamento — pode ser utilizado pelos historiadores para pensar e construir a história de um modo diferente e oxalá mais intempestivo.

Filosofia e história. Por outro lado, se a história pode criar conceitos (e ela efetivamente os cria desde que exista um problema), o simulacro do historiador é o pensador histórico. Se, como criticava Nietzsche, a falta de sentido histórico é o erro hereditário ou o pecado original de todos os filósofos, o pensador histórico, em agenciamento com um campo filosófico, pode ser roubado produtivamente pela filosofia. Ocorreria então um fenômeno de dupla captura: devir-filósofo do historiador, devir-historiador do filósofo, em meio a virtualmente todos os devires do mundo. A isso se pode chamar propriamente um encontro. E é por aí, segundo Deleuze, que as coisas passam ou não passam.

Filosofia e história. O historiador é criador de conceitos. Se o exercício do pensamento não é um privilégio da filosofia, o historiador é também ele um criador de conceitos. A história pode fazer rizoma, conexões, agenciamentos com o projeto filosófico deleuzeano, roubá-lo.

A prática do historiador, seu processo de produção da história, os materiais e os procedimentos, podem alimentar-se de uma nova imagem e de um novo exercício do pensamento histórico.

História e devir. Mas como pensar e fazer, sem caricatura ou modismo, uma história “rizomática”? É preciso levar em conta, inicialmente, as atitudes de Deleuze e Guattari frente à história. A uma observação de Eribon, de que os esses pensadores “*não atribuem um lugar determinante à história. Preferem considerar-se geógrafos, privilegiam o espaço, e dizem que é preciso traçar uma ‘cartografia’ dos devires*”, Deleuze responde que “*A história certamente é muito importante. Mas quando você toma qualquer linha de pesquisa, ela é histórica numa parte de seu percurso, em certos lugares, mas também a-histórica, trans-*

histórica... Em Mille Plateaux, os 'devires' tem muito mais importância que a história. Não é absolutamente a mesma coisa."²⁶ Deleuze constantemente afirma a diferença entre a história e o devir dos homens: não acredita, por exemplo, no futuro histórico da revolução, mas acredita no devir revolucionário das pessoas, o que é totalmente diferente.

História e devir. A diferença entre história e devir implica um novo estatuto para o acontecimento, uma questão importante numa filosofia que se afirma como uma filosofia do acontecimento. Como lógica das multiplicidades, o rizoma implica um novo estatuto do acontecimento e uma nova concepção do tempo: "*Os verbos no infinitivo designam devires ou acontecimentos que ultrapassam os modos e os tempos.*"²⁷ A disposição em rizoma é uma composição em diversos modos e tempos, diferente da cronologia linear e progressiva. Há que se levar em conta também a idéia que os historiadores fazemos do acontecimento, e a diferença conceitual possível entre fato, episódio, evento e acontecimento.

O acontecimento de Deleuze não é o acontecimento dos historiadores, pois o acontecimento é precisamente o extemporâneo, o retorno da diferença, o que não está na história e que ainda não tem história, o ser mesmo do devir.

Colagem na pintura: *patchwork*, um procedimento construtivista: um agenciamento de acontecimentos e processos heterogêneos, sua colagem num rizoma temporal, a partir de um sujeito que é ele próprio devir imanente a um campo de acontecimentos.

A história é uma montagem, fundada sempre sob uma perspectiva: o rizoma como imagem do pensamento é uma radicalização desse perspectivismo. Como toda construção, como toda feitura, ela pressupõe uma seleção de materiais. Esses materiais são os mais heterogêneos possíveis, dispostos como um arranjo serial de acontecimentos. Um rizoma temporal é uma história serial sem matemática.

Não existe diferença entre pensar e escrever a história. Ora, a história, desde Heródoto e Tucídides, é uma forma de escritura, por certo singular e dotada ela própria de historicidade, mas ainda assim, e por princípio, uma

²⁶ Deleuze, *Conversações*, p. 43.

²⁷ Deleuze, *Conversações*, p. 48.

escritura. A escritura é o efeito de uma prática, “o grafo complexo de uma prática: a prática de escrever”.²⁸ O pensamento histórico e também uma é historiografia. O historiador é um *sigrapheus*, aquele que “coloca por escrito junto”, que pratica uma escritura. Pensador histórico, o historiador é antes de tudo um escritor.

O que seria escrever rizomaticamente a história? O que é escrever? O que os escritores fazem quando escrevem? Trata-se realmente de escrever? Que miríades de fluxos (econômicos, políticos, éticos, estéticos, eróticos, discursivos) cruzam as linhas traçadas por um texto? A história rizomática implica uma nova subjetividade historiadora: historiador não se compraz mais á imagem do “frio doutor das distâncias”, ou à imagem do sujeito-narrador do século 19; ele pode, por exemplo, introduzir procedimentos literários experimentais em historiografia. Esses experimentalismos colocam em cheque a noção tradicional da causalidade histórica como sucessão cronológica de causa e efeito.

Para Deleuze, escrever é *devenir*: a literatura (a chamada grande literatura) é uma questão de *devenir*. Elogiando a superioridade dos escritores anglo-americanos (Thomas Hardy, Melville, Stevenson, Virginia Woolf, Thomas Wolfe, Lawrence, Fitzgerald, Henry Miller, Kérouac...), Deleuze concebe a literatura como um fluxo entre outros: “*Escrever é um fluxo entre outros, sem nenhum privilégio em relação aos demais, e que entra em relação de corrente, contra-corrente, de redemoinho com outros fluxos, fluxos de merda, de esperma, de fala, de ação, de erotismo, de dinheiro, de política, etc.*”²⁹

Como disse Virginia Woolf, o problema da escritura é que, para o escritor, não se trata de escrever. Trata-se de outra coisa. Em termos deleuzianos (ou, antes, nietzscheanos), essa “outra coisa” é muito prosaicamente a vida. O estilo de um escritor é antes uma questão de vida que de forma e/ou conteúdo. A filosofia deleuziana — e especialmente seus conceitos de *agenciamento* e de *devenir* — pode nos fornecer categorias para pensar a relação complexa da escritura com a vida.

Um agenciamento, o que é isso? Em Deleuze e Guattari, a noção de agenciamento é mais ampla do que as de estrutura, sistema, forma, etc: “*Um*

²⁸ Barthes, *Aula*, p. 10.

²⁹ Deleuze, *Conversações*, p. 17.

*agenciamento comporta componentes heterogêneos, tanto de ordem biológica, quanto social, maquínica, gnosiológica, imaginária.”*³⁰

O conceito de devir remete à economia do desejo: *“Os fluxos de desejo procedem por afetos e devires, independentemente do fato de que possam ser ou não calcados sobre pessoas, sobre imagens, sobre identificações. Assim, um indivíduo, etiquetado antropologicamente como masculino, pode ser atravessado por devires múltiplos e, aparentemente, contraditórios: devir feminino que coexiste com um devir criança, um devir animal, um devir invisível, etc.”*³¹ (Idem, p. 318). A prática literária é inseparável desses devires, todos os devires do mundo. Ela não é uma enunciação discursiva autônoma, mas o produto de um agenciamento coletivo de enunciação.

A escritura é um fluxo que pode virtualmente conjugar-se a qualquer outro fluxo; de fato, ela está em relação com os fluxos do capitalismo, com todos os aparelhos do saber-poder burguês que bloqueiam e capturam as linhas de fuga, reterritorializando-as (no caso da escritura, domesticando-a, academizando-a sob a forma rígida do cânone e do autor). Escrever é biológico e político. Tem a ver com a resistência, com a criação de possibilidades de vida, com a construção de um espaço possível de liberdade. Escrever é traçar uma linha de fuga dentro da linguagem, uma linha que aponta para o fora da linguagem.

Nada a ver com a ideologia, conceito ruim, pois uma sociedade não se define por suas contradições, mas por suas linhas de fuga. A literatura é uma dessas linhas, e das mais potentes. A literatura como agenciamento maquínico de enunciação: *“A literatura é um agenciamento, ela nada tem a ver com ideologia, e, de resto, não existe nem nunca existiu ideologia.”*³² Esses agenciamentos são coletivos e constituem toda e qualquer multiplicidade social.

A literatura como máquina de guerra está do lado dos devires minoritários. O escritor é uma minoria em agenciamento com outras minorias. E logo se vê que essas minorias não são necessariamente minorias numéricas. A literatura faz rizoma com os devires minoritários da língua, fugindo das línguas dominantes. O exemplo de Kafka: *“Uma língua dominante (uma língua que opera num espaço nacional) pode ser localmente capturada num devir minoritário. Ela será*

³⁰ Guattari & Rolnik, p. 317.

³¹ Guattari & Rolnik, p. 318.

³² *Mil Platôs*, v. 1, p. 12.

qualificada de “devir menor”. Exemplo: o dialeto alemão de Praga utilizado por Kafka.” (Idem, *ibidem*).

A subjetividade do escritor é um devir-minoritário que nada tem a ver com a escritura: “*Por que se escreve? É que não se trata de escritura. [...] Escrever não tem outra função: ser um fluxo que se conjuga com outros fluxos — todos os devires-minoritários do mundo.*”³³ Entenda-se por subjetividade é o processo vital, existencial, histórico, ético, político, etc., que faz de nós aquilo que somos. Mas aquilo que somos não é nunca um dado, um começo ou um fim: é um processo, ou mais exatamente, o efeito histórico de uma série de processos que se estendem no tempo. Em outras palavras, a subjetividade não é uma essência, real ou virtual; ela é um devir; ou, mais exatamente, aquilo que fazemos do nosso devir. Assim, o devir-escritor nada tem a ver com o devir-autor. A figura do autor, como mostrou Foucault, é uma invenção histórica recente, um dispositivo de controle próprio de uma nova ordem do discurso. (FOUCAULT, 1992, *passim*).

“*É possível que escrever esteja em uma relação essencial com as linhas de fuga. Escrever é traçar linhas de fuga...*”³⁴ A escritura, quando imanente a uma máquina de guerra, é um fluxo que escapa da ordem do discurso e que pode, nessa linha de fuga, conjugar-se a qualquer outro fluxo. De fato, a literatura está em relação real ou potencial com todos os fluxos coletivos que atravessam e constituem uma sociedade. Ela foge ativamente dos aparelhos de saber-poder que bloqueiam e capturam as linhas de fuga, reterritorializando-as (no caso da escritura, transformando-a em mercadoria ou domesticando-a sob a forma rígida do cânone ou da obra de autor). A literatura, nesse sentido, é rebelde em relação a toda (re)codificação ou tomada de poder operante na linguagem dominante. Historicamente, uma língua dominante não se institui senão por relações de poder. Como devir minoritário, a literatura é uma linha de ruptura sulcada na linguagem. Toda verdadeira obra de arte é uma ruptura, ainda que um experimento imperceptível que escapa, pois “*Sobre as linhas de fuga, só pode haver uma coisa, a experimentação-vida.*”³⁵ *Idem*, p. 60-61).

Mas não se deveria pensar uma linha de fuga como uma capitulação covarde, uma evasão da vida ou uma recusa da ação. Muito pelo contrário, essa

³³ Deleuze & Parnet, *Diálogos*, p. 63.

³⁴ Deleuze & Parnet, p. 56.

³⁵ Deleuze & Parnet, pp. 60-61.

fuga é positiva e produtiva: ela é ação, quer dizer, produção de acontecimentos. “Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É também fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar como se fura um cano.” (Idem, p. 49).

Surge, portanto, uma questão política: o que pode um fluxo de escrita? O que pode a literatura como máquina de guerra contra os poderes do mundo? Ou: qual a potência desse devir minoritário da língua?

A resposta deleuziana é muito simples. Contra uma vida miserável, a literatura, quando consegue traçar uma verdadeira linha de fuga — quer dizer, quando consegue se conjugar a outros fluxos, convertendo-se em “programas de vida” ou “protocolos de experiência” — é ela mesma uma arma capaz de resistir e criar, porque a única forma de resistência é, afinal, a criação permanente de novas possibilidades de vida. Na medida em que a equação literatura = vida for uma equação efetiva, quer dizer, verdadeira traição aos aparelhos e códigos dominantes, a potência afirmativa da vida atravessa a obra e a força da obra constitui a vida como singularidade e diferença. Por isso, a literatura está do lado do informe (do que ainda não tem uma forma dominante e que, por isso, é uma linha de cesura, uma experiência-limite).

Nessa perspectiva, o devir-revolucionário do escritor não consiste, necessariamente, no engajamento militante de sua pessoa civil ou de sua obra. O devir-revolucionário do escritor não passa pela sua “ideologia” (não existe nem nunca existiu ideologia porque uma sociedade não se define por suas contradições, mas por suas linhas de fuga, que são primeiras); nada a ver com os “equivalentes de classe” ou os compromissos “ideológicos”. O escritor, diz Barthes, é apenas “*um senhor entre outros*”.³⁶

Porque escrever não é questão de ser (ser escritor, ser autor); é questão de devir, e de devir-outra-coisa que não escritor; é tornar-se outro, prolongar ao máximo uma linha de fuga num campo social qualquer. A radicalidade própria da literatura opera na transversalidade, alheia ao burburinho dos discursos do Mesmo, plenamente capturados pelos aparelhos do Estado, do Capital, do Édipo, do Código. Esses aparelhos de poder se constituem por captura das máquinas de guerra, mas uma máquina de guerra é irreduzível a todos os aparelhos. Segundo Deleuze, seria necessário “*buscar um estatuto para as ‘máquinas de guerra’*,”

³⁶ Barthes, p. 12.

que já não seriam definidas de modo algum pela guerra, mas por uma certa maneira de ocupar, de preencher o espaço-tempo, ou de inventar novos espaços-tempos...”³⁷ Força entre forças, a intensidade rebelde de um fluxo de escritura conjuga-se às máquinas de guerra contra as potências estabelecidas. Esse fluxo, em sua intensidade e finitude, é ele próprio uma ruptura (ou uma série de rupturas) com os modos dominantes de produção da subjetividade.

Quando um fluxo de escritura traça uma linha de fuga, de desterritorialização, de dessubjetivação, ele entra numa relação com o de fora. O texto literário, ao apontar para o fora da linguagem, traz para um horizonte de possibilidades outras lógicas do sentido que não a produção do sentido dominante. Se toda fuga é uma espécie de delírio, a literatura é justamente o delírio supremo da linguagem, palavra enunciada com o coração quente, febre ou incandescência do discurso, intensidade capaz de fazer a linguagem sair dos eixos, pirar, buscar o fora. Escrever é traír: “*Trai-se as potências fixas que querem nos reter, as potências estabelecidas da terra.*”³⁸

Escrever, portanto, é criar modos de existência ou estilos de vida que nada tem a ver com o “sujeito”, com o “autor”, com um “eu” neurótico, narcísico, pessoal. Em parte, toda escrita é uma escrita de si. Mas isso nada tem a ver com a insuflação do próprio “eu” (o ego torna-se uma ficção vazia quando a subjetividade é concebida como processo). A literatura como experimentação é exercício de si, prática (des)subjetivante, experiência constituidora de si, protocolo de experiências que joga com as linguagens codificadas o jogo próprio do texto. Ao mesmo tempo, a subjetividade joga com as regras e normas o jogo próprio da vida em sua multiplicidade e vontade de potência.

Assim, a concepção da literatura como linha de fuga libera os impulsos experimentadores da escritura. Não se trata de representar ou interpretar, mas de experimentar. Experimentação simultânea da linguagem e de si num processo aberto de estetização da existência. A equação literatura = vida implica, para o escritor, produzir a própria vida como obra de arte, quer dizer, singularidade e diferença ativas. Daí, como dissemos, uma noção vitalista de estilo: “*O estilo, num grande escritor, é sempre também um estilo de vida, de nenhum modo algo pessoal, mas a invenção de uma possibilidade de vida, de um modo de existência.*”³⁹ Ao inventar/experimentar novas possibilidades de vida, a escritura

³⁷ Deleuze, p. 12?

³⁸ Deleuze & Parnet, p. 53.

(como estilística da existência) remete necessariamente à ética e à política, pois são os estilos de vida que nos constituem de um modo ou de outro.

Criar, nesse sentido, significa estabelecer “*uma relação consigo que nos permita resistir, furtar-nos, fazer a vida ou a morte voltarem-se contra o poder.*”⁴⁰ No limite trágico de uma linha de fuga, mesmo o silêncio, o deserto, a loucura, o suicídio fazem parte dos estilos de vida, linha vital e mortal de des-subjetivação, desterritorialização das identidades assujeitadas que impossibilitam uma existência livre e criadora para além do “humano”.

Para apreender a escritura como um gesto absolutamente positivo e afirmativo de novas possibilidades de vida, é necessário partir de uma tripla definição de escrever. Comentário sobre uma declaração de Foucault: “*escrever é lutar, resistir; escrever é vir-a-ser; escrever é cartografar, ‘eu sou um cartógrafo...’.*”⁴¹

Cartografar é traçar um mapa de uma multiplicidade qualquer enquanto uma conexão de fluxos coletivos heterogêneos e com acontecimentos datados e contingentes: a urbanização e a industrialização, o *crack* da bolsa, a decadência do patriarcado, os movimentos sociais, as mudanças nas emoções e nos sentimentos, as rupturas nas mentalidades, etc., etc. Em *Mil Platôs* Deleuze e Guattari valem-se de uma concepção geográfica da escritura para criticar as teorias da representação e da significação. “*Escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir.*”⁴²

É preciso conceber o livro como uma pequena máquina, por vezes uma máquina de guerra: “*Um livro existe apenas pelo fora e no fora. Assim, sendo o próprio livro uma pequena máquina, que relação, por sua vez mensurável, esta máquina literária entretém com uma máquina de guerra, uma máquina de amor, uma máquina revolucionária, etc. — e com uma máquina abstrata que as arrasta. [...] a única questão, quando se escreve, é saber com que outra máquina a máquina literária pode estar ligada, e deve ser ligada, para funcionar.*”⁴³

³⁹ Deleuze, *Conversações*, p. 126.

⁴⁰ Idem, p. 123.

⁴¹ Deleuze, *Foucault*, p. 53.

⁴² Deleuze & Guattari, *Mil Platôs*, v. 1, p. 13.

⁴³ *Mil Platôs*, v. 1, p. 12.

O escritor não é um sujeito, um “autor”; é um inventor de agenciamentos, um contrabandista das multiplicidades: *“O escritor inventa agenciamentos a partir de agenciamentos que o inventaram, ele faz passar uma multiplicidade para outra.”*⁴⁴ Agenciar não é falar por ninguém ou no lugar de ninguém. Falência da representação: *“Ao contrário, é preciso falar com, escrever com. Com o mundo, com uma porção de mundo, com pessoas. De modo algum uma conversa, mas uma conspiração, um choque de amor ou de ódio.”*⁴⁵

Que entender por essa prática, “agenciar”? Agenciar é simplesmente estar no meio ou *“sobre a linha de encontro de um mundo interior e de um mundo exterior”*⁴⁶, no umbigo do furacão, nômade mesmo sem sair do lugar. Experimentação ambígua e tanto mais perigosa quanto maior for sua potência de vida. Pois *“O que nos diz que, sobre uma linha de fuga, não iremos reencontrar tudo aquilo de que fugimos? [...] Não se pode prever. Uma verdadeira ruptura pode se estender no tempo [...] ela deve ser continuamente protegida não apenas contra suas falsas aparências, mas também contra si mesma, e contra as reterritorializações que as espreitam. Por isso, de um escritor a outro, ela salta como o que deve ser recomeçado.”*⁴⁷

A intensidade de um fluxo de escritura, força entre forças, conjuga-se às máquinas de guerra contra as potências estabelecidas; e mesmo que, na seqüência, essa intensidade selvagem seja capturada e controlada, ela é, em sua finitude mesma, uma ruptura (ou uma série de rupturas) com os modos dominantes de produção do sentido.

A politização de todo discurso implica que se pense o poder morando na linguagem, constituindo e sendo constituído pelos jogos de linguagem. Tendemos a conservar uma imagem unitária, monolítica, do poder. Mas, pergunta Barthes, e se o poder não fosse unitário, e se ele fosse *“plural, como os demônios?”* Radicaliza a noção de política: o poder está em todo lugar, a começar pelas palavras. A linguagem é um sistema fascista. Como diz Barthes: *“... a língua, como desempenho de toda linguagem, não é nem reacionária nem progressista; ela é simplesmente fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer.”*⁴⁸ A língua obriga não ao silêncio, mas ao discurso; ela

⁴⁴ Diálogos, p. 65

⁴⁵ Idem, p. 65.

⁴⁶ Idem, ibidem.

⁴⁷ Idem, pp. 52-53.

⁴⁸ Barthes, *Aula*, p.

opera a partir de determinado lugar na ordem do discurso que institui os sentidos dominantes. Quando se concebe, por exemplo, a gramática como um sistema normativo de uso de uma língua dominante, entende-se toda a extensão de uma frase célebre de Nietzsche: “*Não nos desvencilharemos da idéia de Deus enquanto não nos livrarmos da gramática.*”

COMO FICA A HISTÓRIA?

Como disse Nietzsche, necessitamos da história. Mas não necessitamos dela de qualquer maneira, isto é, à maneira dos “ociosos que passeiam no jardim da ciência”: necessitamos da história para a vida, o único valor que não pode ser avaliado, e que, portanto, tem o poder de servir de critério para todos os outros valores; o valor, o uso, a conveniência da história, deve portanto, subordinar-se à vontade da vida, e não o contrário; falar, portanto, de um conhecimento objetivo, “puro”, não faz sentido e é sintoma de perigo, pois a história que não serve à vida, o saber que não vivifica.

Como escrever a história de um ponto de vista nômade, sem criar raízes, sem reproduzir as árvores? O professor Luís Orlandi coloca-nos um desafio: “*Para os que gostam de história, mas que as escrevem ainda de um ‘ponto de vista sedentário’, dizem os autores que está faltando a constituição de uma ‘nomadologia’.*”⁴⁹ A história rizomática, que operasse por uma lógica do conectivo, do e, “*pois o tecido da multiplicidade [...] é a ‘conjunção e... e... e’, um ‘meio formado por n dimensões das quais o Uno é subtraído.*” Essa é a lógica do rizoma, proveitosa para a história, desde que repensemos o tempo como rede, não como linha, o acontecimento como devir, não como “fato”.

O acontecimento, in *Lógica do sentido*. Evento: Pomiam. Fato, evento e acontecimento. *Histoire événementielle* : tempo de Cronus : causalidade linear : lógica arborescente. História rizomática: uma epistemologia construtivista (o saber é uma construção, uma fabricação, uma invenção). História colcha de retalhos. *Crazy patchwork*. História como “carnaval organizado”: rizoma temporal dos acontecimentos. Causalidade não-linear. Lógica do rizoma. Tempo do Aion. Experimentação: não a interprete. O ensaio, em sua etimologia.

⁴⁹ Orlandi, in *Foucault vivo*, p. 42.

Na filosofia deleuziana, as referências ao discurso histórico são raras e incidentais. Preferem a geografia, os mapas, a cartografia. Os franceses são “históricos demais”. O rizoma é uma “antigenealogia”. Ao mesmo tempo, as referências históricas (acontecimentos e processos da história universal) pontuam ao longo de toda a obra. Ao contrário de Foucault, os autores não descartam a “história universal” *a la* Toynbee: a lógica rizomática conecta séries de “dados” dos diversos saberes; a filosofia faz rizoma com a historiografia, assim como com outras ciências e artes, no limite, todas as ciências e artes. A articulação rizomática dos heterogêneos procede, como princípio de composição, opera sob o signo de uma epistemologia construtivista: uma cartografia da multiplicidade (ou um mapa da realidade) só é possível pela conexão de todos os heterogêneos: é preciso “fazer o múltiplo”.

Os princípios metodológicos ou são nulos ou repressivos: ou ambas as coisas. Não se trata de ressuscitar as velhas querelas do método, mas ousar uma nova reforma do entendimento. A teoria da história alimenta-se da convivência com a filosofia. O rizoma não é um método: é, enfim, uma nova imagem do pensamento.

Uma contribuição filosófica importante não apenas para a abertura do campo historiográfico, mas para uma verdadeira reforma do entendimento. Uma nova forma de exercício do pensamento.

Nos anos 70, Chatelet dizia: “*O problema epistemológico e político é sabermos o que fazer com esses trabalhos oriundos da instituição e que, incrustando-se nela ou ultrapassando-a, colocam-na em questão.*”⁵⁰

Como pensar uma história sem sujeito nem objeto, mas que oriente-se por uma preocupação de inteligibilidade dos acontecimentos e da multiplicidade?

O lance sagital de Nietzsche, atualizado por Deleuze e Guattari, permite conceber a história como um mapa dos fluxos ou uma cartografia dos devires. Antigenealogia: uma história que seja uma cartografia das multiplicidades. Repartição e serialização dos acontecimentos. Uma história que não grite “viva a multiplicidade”, mas que faça efetivamente o múltiplo. O tempo do passado não é uno nem contínuo nem linear nem homogêneo. O tempo da história é rizomático. Rizoma temporal. Uma nova idéia do tempo. A história como *crazy*

⁵⁰ CHATELET, F. A história, in *História da Filosofia*, v. 7, p. 218.

patchwork de acontecimentos, fluxos e processos heterogêneos, “carnaval organizado” (Nietzsche), conexão de heterogêneos. O historiador é um geógrafo no meio do devir enlouquecido. Ele constrói um mapa da multiplicidade, faz o múltiplo reverberar na linha de fuga da escritura.

Uma nomadologia, mais do que uma história genealógica. É uma antigenealogia. Uma história que seja uma cartografia das discontinuidades, uma geografia da multiplicidade. Repartição e serialização dos acontecimentos. Uma epistemologia construtivista. Fazer rizoma com as artes, as ciências, a filosofia. Fazer efetivamente, positivamente, o múltiplo na escritura. Minar a *ratio* dominante do discurso historiador.

O esgotamento da modernidade ou a fadiga da civilização enquanto projeto ocidental coloca para o historiador a busca de alternativas de vida e de pensamento. A questão do atual. Ana Maria Burmester: “*Se a civilização, enquanto projeto ocidental, está em vias de esgotamento (da modernidade), o seu historiador hoje não teria compromissos com a busca de alternativas?*”

“A experimentação do ensaio numa história rizomática, cartografia de fluxos, constituída com E, E, E, isto é, estabelecendo conexões entre conjuntos heterogêneos. Daí um novo tipo de tese — como forma de desterritorialização.” Contra o “frio doutor das distâncias”. Uma história que se estrepe na vida. Que seja um corpo-a-corpo com a vida. E que aponte para a criação permanente de novas possibilidades de vida. Rachar o discurso da história representativa; arrastar o *logos* historiador a uma outra lógica do sentido. Não se trata de refletir sobre a causalidade dos acontecimentos, mas de *tomar* os acontecimentos como singularidades compostas pela intersecção de múltiplos fluxos que aparentemente nada tem a ver entre si.

Um rizoma é histórico mas também a-histórico. O esquecimento. Deleuze diz que “*a memória é uma faculdade que deve afastar o passado em vez de acioná-lo. É preciso muita memória para rejeitar o passado, justamente porque não é um arquivo.*”⁵¹ Isso exige uma potente força plástica. - “É preciso dosar história e não-história e cada indivíduo (cada cultura) exigirá uma dosagem particular. A *força plástica* do indivíduo é a medida dessa dosagem”. N. define como força plástica: “*a faculdade de crescer por si mesmo, de transformar e de*

⁵¹ O Abecedário de Gilles Deleuze, entrevista para a TV francesa.

assimilar o passado e o heterogêneo, de cicatrizar as suas feridas, de reparar as suas perdas, de reconstruir as formas destruídas.” [p. 108]

A força plástica é a capacidade estética de dar forma ao caos, esculpir a argila informe do passado, isto é, construir determinado sentido para aquilo que não têm sentido em si, uma essência dada na origem; a história, como todo conhecimento, mito, ciência, arte ou religião, é uma invenção contingente, sem qualquer fundamento metafísico, natural ou quintessencial.

A arte de elaborar um questionário, ampliar e expandir esse questionário... A importância do problema, da colocação das questões que são fabricadas como qualquer outra coisa. Deleuze, sobre a importância do problema: *“As questões são fabricadas, como outra coisa qualquer. Se não deixam que você fabrique suas questões, com elementos vindos de toda parte, de qualquer lugar, se as colocam a você, não tem muito o que dizer. A arte de construir um problema é muito importante: inventa-se um problema, uma posição de problema, antes de se encontrar a solução.”*⁵²

A história rizomática não deveria abrir mão um problema. Lembramos imediatamente de Febvre e sua noção de história-problema. Ver Febvre e os *Annales* IV.

Fato, acontecimento, evento e episódio. Como fica então a noção de *fato*? Febvre afirma um princípio contrutivista: o fato não é dado, é uma *construção*. O historiador constrói os fatos. *“O fato está no historiador, mas não estava antes dele no documento: ele é uma construção do historiador.”*⁵³ A partir do problema e das hipóteses que ele coloca aos documentos, aos testemunhos do passado, procedendo uma *escolha*, quer dizer, uma seletividade deliberada e uma montagem de séries qualitativas.

O construtivismo deleuziano tem em relação ao construtivismo da historiografia dos *Annales* uma diferença de grau, não de natureza, pois que Deleuze eleva isso a uma incandescência esquizo do pensamento.

A defesa de uma história problema. E é a partir dessa crítica que aparece a noção de *história-problema*, ou seja, de uma história “cientificamente

⁵² Deleuze & Parnet, p. 9.

⁵³ Ariès, *O tempo da história*, p. 224.

orientada”. Mas segundo uma nova noção de *ciência* e uma nova concepção do próprio *fato*. Febvre define o que seria essa história-problema: “*É que pôr um problema é precisamente o começo e o fim de toda a história. Se não há problemas, não há história. Apenas narrações, compilações. Lembrem-se: se não falei de “ciência” da história, falei de “estudo cientificamente conduzido”. (...) A fórmula cientificamente conduzido implica duas operações, as mesmas que se encontram na base de qualquer trabalho científico moderno: pôr problemas e formular hipóteses.*”⁵⁴ Um bom exemplo dessa história-problema: *O problema da descrença no século XVI: a religião de Rabelais*. Como que nasce essa obra-prima de Febvre? Nasce do que ele considera um *anacronismo* em relação à obra literária e ao pensamento de François Rabelais, o autor de *Gargântua e Pantagruel*. Pois bem, um historiador da literatura chamado Lefranc afirmou que Rabelais era, já no Renascimento, um ateu, por causa de seu humor blasfemo que atacava dogmas e práticas católicas. Havia um longo debate se Rabelais combatia o cristianismo, se era um “livre pensador”, um racionalista, etc. Febvre coloca um *problema*: Rabelais era ateu ou não? E formula uma *hipótese* negativa: Não. Rabelais não era ateu porque não havia *condições de possibilidade* do ateísmo no século XVI. A mentalidade religiosa do século XVI, o verdadeiro domínio da religião sobre a vida, que “absorvia por completo todas as práticas da vida diária”, tornava impossível o ateísmo em 1532. Voltando então à questão da ciência: para Febvre, o trabalho científico não é *observação*, mas *interpretação*. Febvre compara o historiador ao histologista, o pesquisador dos tecidos orgânicos: o trabalho do histologista no microscópio não é simplesmente observar, mas interpretar, interpretar a partir da colocação de problemas e da formulação de hipóteses. E assim também o historiador: [final da pag. 43]: “*O mesmo se passa com o historiador. Com o historiador a quem nenhuma providência fornece factos brutos. Factos dotados excepcionalmente de uma existência de facto perfeitamente definida, simples, irreduzível. Os factos históricos, mesmo os mais humildes, é o historiador que os chama à vida. Sabemos que os factos, esses factos diante dos quais nos intimam tantas vezes a inclinar-nos devotadamente, são outras tantas abstrações -- e que, para os determinar, é preciso recorrer aos testemunhos mais diversos, e por vezes mais contraditórios -- entre os quais, necessariamente, escolhemos.*”

O rizoma é um *crazy patchwork*, uma colcha de retalhos um tanto louca, composta por agenciamento que permite a colagem de materiais heterogêneos. Estabelecer séries de acontecimentos dispostos em rizomas temporais. Mas os

⁵⁴ Febvre, p. 43.

historiadores não sabemos bem o que é um acontecimento, e fazemos do tempo uma visão cronológica. As noções de fato, evento e acontecimento formam uma teoria confusa. Nada a ver com o relato dos fatos como seqüência linear de acontecimentos contados. Historicidade. Devir seqüencial de acontecimentos. Não há oposição radical entre natureza e história.

Tempo. A existência humana é histórica porque está aberta a 3 dimensões temporais: o passado, o presente e o futuro. Essa estrutura temporal tripartite não faz parte da vida animal, nem do cosmos, é uma característica específica do animal humano. O tempo de Cronus. Um rizoma temporal descreve o acontecimento no tempo do eterno retorno, que não é mais o tempo de Cronus, o tempo humano, linear e homogêneo.

Nietzsche e eterno retorno: *“Em Ecce Homo (1888), tem sua primeira intuição, quase mística, do eterno retorno: se o tempo não é linear, não faz sentido a distinção entre o ‘antes’ e o ‘depois’.* Se tudo retorna eternamente, o futuro já é um passado e o presente é tão passado quanto futuro.” [D.B.F., “eterno retorno”]. O acontecimento é o que retorna como diferença, é o ser mesmo do devir, a multiplicidade ontologicamente primeira. A duração, ver D.B.F. Aion, do grego: eternidade, tempo muito longo: Cronus remete ao tempo humano, o Aion ao tempo cósmico. Dimensão temporal. No meio de uma duração sem começo nem fim, embora os acontecimentos possam ser datados: a duração simultânea de diversos fluxos de devir. Ver eterno/eternidade. Um rizoma temporal: uma apreensão sincrônica de uma multiplicidade, ou de uma dispersão. O devir, o vir-a-ser, o movimento. Tudo o que percebemos é movimento.

Bento Prado Jr. : *“... a singularidade do Acontecimento, que não pode ser antecipado, re-conhecido ou re-presentado, que constitui o Ser mesmo do Devir.”* [Folha de S. Paulo, 2/9/96, Mais, p. 5]. *“Seu projeto filosófico se define como a constituição de uma teoria das multiplicidades, capaz de compreender cada acontecimento a partir de sua singularidade, de sua contingência e de seu devir.”* [Mais, p. 4]

Considerar a história como exercício do pensamento e experimentação da linguagem. Um pensamento ex-cêntrico, nômade, desterritorializado e desterritorializante, num processo rizomórfico, pois cartografar uma

multiplicidade é descrevê-la e mantê-la na dispersão que lhe é própria, imanente ao campo dos acontecimentos, sem almejar a transcendência numa síntese superior. O que um acontecimento? “*A verdade histórica [...] não é o que sucedeu; é o que pensamos que sucedeu.*” [Motta, p. 134]. O acontecimento é o a-histórico, quer dizer, uma diferença. O pensamento histórico, que opera por semelhança, não capta assim o acontecimento, o ser do devir.

Produção, fabricação, em lugar de criação *ex nihil*. Roubar todos os modos de produção de conhecimento, formas de saber científicas e não-científicas, desde que eles nos roubem também, um duplo roubo: um encontro. Contra o antropocentrismo e o logocentrismo, abrir-se para novas possibilidades de pensar e de viver, uma nova *episteme* e uma nova ética fundadas na arte e no rigor próprio da invenção. Não é preciso que saíamos do nosso lugar, e que potencialize nossa afeição e nosso apetite pela história.

Certamente, “*história e vida andam mescladas*”; nesse sentido, “*A trajetória de um historiador é sempre uma ego-história.*” [Duarte, p. 156]. Um pouco como diz o psichistoriador Besançon, que toda pesquisa é uma pesquisa de si mesmo. Mas esse si mesmo, esse “eu” não remete a uma identidade (a “identidade do historiador”), não remete a um sujeito, mas a um processo de subjetivação, não remete a um indivíduo, mas a uma multiplicidade externa, e que atravessa o indivíduo. Não remete a uma vida pessoal, mas coletiva. Drummond: “*a multiplicidade toda que existe dentro de cada um*”.

Escrever história é acontecimentalizar a singularidade dos devires. O objeto da história é constituído por fluxos os mais heterogêneos: poder, moeda, energia, desejo, crença, etc. A história rizomática busca simplesmente cartografar os fluxos que atravessam historicamente uma multiplicidade social qualquer. Os princípios de conexão e de heterogeneidade postulam que “*qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo*”. No plano de composição da escritura, o mapeamento dos devires, fluxos ou processos faz da conjunção *E* um princípio construtivo. Como diz Deleuze, a conjunção *E* não é nem uma reunião, nem uma justaposição; ela é como que “*o nascimento de uma gagueira*”, ou “*o traçado de uma linha quebrada que parte sempre em adjacência, uma espécie de linha de fuga ativa e criadora*” que, em sua deriva, conecta todo tipo de heterogêneo.⁵⁵

⁵⁵ Deleuze & Guattari, *Mil Platôs*, vol. 1, p. 15.

O que é uma tese? O que é um livro? O que é escrever história, *uma* história? A história é um fluxo de escrita; um agenciamento que opera em conexão com uma miríade de outros fluxos que fogem num campo social: “*Um livro é uma pequena engrenagem numa maquinaria exterior muito mais complexa. Escrever é um fluxo entre outros, sem nenhum privilégio em relação aos demais, e que entra em relação de corrente, contra-corrente, de redemoinho com outros fluxos, fluxos de merda, de esperma, de fala, de ação, de erotismo, de dinheiro, de política, etc.*”⁵⁶ Por que se escreve? É que não se trata de escritura como expressão de uma bela interioridade: “*Escrever não tem outra função: ser um fluxo que se conjuga com outros fluxos — todos os devires-minoritários do mundo.*”⁵⁷ O devir-escritor do historiador nada tem a ver com o “autor”. A figura do autor, como mostra Foucault, é uma invenção histórica recente; um dispositivo próprio de uma nova ordem do discurso.⁵⁸ A escrita rizomática, pelo contrário, é um fluxo que foge da ordem do discurso que desenha a figura do autor. “*É possível que escrever esteja em uma relação essencial com as linhas de fuga. Escrever é traçar linhas de fuga...*”⁵⁹

Mas não se deveria pensar uma linha de fuga como uma capitulação covarde, evasão da vida ou recusa da ação. Pelo contrário, “*Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É também fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar como se fura um cano.*”⁶⁰ Surge, portanto, uma questão política: o que pode a escrita? Contra uma vida miserável, a escritura, quando consegue traçar uma verdadeira linha de fuga — quer dizer, quando consegue conjugar-se a outros fluxos, convertendo-se em programas de vida ou protocolos de experiência — é ela mesma uma máquina de guerra capaz de resistir e criar, porque a única forma de resistência é, afinal, a criação permanente de novas possibilidades de vida. Na medida em que a equação literatura = vida (ou história = vida) for uma equação efetiva, as potências da vida atravessam a obra e a força da obra constitui a vida como afirmação, singularidade e diferença.

Como toda obra de arte, a literatura (a história) é uma verdadeira ruptura, ainda que um devir-minoritário ou um experimento imperceptível: “*Sobre as*

⁵⁶ Deleuze, *Conversações*, p. 17.

⁵⁷ Deleuze & Parnet, *Diálogos*, p. 63.

⁵⁸ Cf. Foucault, *O que é um autor?*, passim.

⁵⁹ Deleuze & Parnet, *op. cit.*, p. 56.

⁶⁰ Idem, p. 49.

linhas de fuga, só pode haver uma coisa, a experimentação-vida.”⁶¹ Escrever é experimentar e inventar. E todo experimento e invenção constituem um fluxo de desterritorialização que opera imediatamente nos processos de constituição da subjetividade. A linha de fuga é uma desterritorialização em relação às linguagens, aos sistemas, aos códigos. Fugir e fazer fugir, nesse sentido, é atualizar processos de subjetivação singulares e autônomos, na medida em que a equação literatura = vida for uma equação real e efetiva, quer dizer, uma verdadeira traição às potências do mundo. Quando um fluxo de escritura traça uma linha de desterritorialização, de (des)subjetivação, ele entra numa relação com as forças do fora, com as potências da exterioridade. Se toda fuga é uma espécie de delírio, a literatura é justamente o delírio da linguagem; palavra enunciada com o coração quente; insânia, febre ou incandescência do discurso; intensidade capaz de fazer a linguagem sair dos eixos, pirar, buscar o fora, saltitar como um demônio em busca da segunda noite.

CONECTAR FRAGMENTOS

A duração social, definida como “*esses tempos múltiplos e contraditórios da vida dos homens, que não são apenas a substância do passado, mas também o estofado [o tecido] da vida social atual.*” [p. 43] Braudel coloca uma questão fundamental para a historiografia contemporânea: *o problema da multiplicidade, da pluralidade dos tempos históricos*. O historiador, principalmente a partir dos *Annales*, não trabalha com uma idéia de tempo único, homogêneo, monolítico. Cada vez mais, o trabalho histórico é uma operação de *decomposição* do tempo em distintas e variadas durações. O tempo histórico não é um bloco monolítico: ele pode ser cortado e recortado em diferentes durações ou extensões, segundo os *problemas* que o historiador coloca ao passado. Braudel distingue *três tipos principais de duração*, que correspondem a três modalidades de história em relação dialética uma com as outras: 1. a *curta duração*: tempo da história “episódica”, acontecimental (*événementielle*). 2. a *média duração*: ele associa ao tempo da história que trabalha com *conjunturas* econômicas e sociais; 3. e a *longa duração*: tempo de uma história que trabalha com *estruturas* sociais inconscientes e resistentes às mudanças.

⁶¹ Idem, pp. 60-61.

Como diz Deleuze, numa sociedade tudo foge: “*uma sociedade, um campo social não se contradiz, mas ele foge, e isto é primeiro. Ele foge de antemão por todos os lados; as linhas de fuga é que são primeiras (mesmo que ‘primeiro’ não seja cronológico).*”⁶²

A história — como toda escritura — só se torna efetiva quando transformada numa máquina de guerra contra as potências dominantes, e quando se torna irreduzível aos modos dominantes de *produção do sentido*. A prática historiográfica é inseparável dos agenciamentos coletivos de enunciação. Desterritorialização da linguagem e, por extensão, dos processos históricos de subjetivação. Tem a ver com o inacabamento, o *informe* — quer dizer, com a contingência no ser do homem e no ser da linguagem.

Por mais cirúrgicos que sejam os cortes operados no corpo do tempo, a periodização permanece sempre provisória e movediça. Mas se, como diz Foucault, “o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar”, pode-se pensar que a história pode também ser um pouco isso: uma operação cirúrgica sobre o corpo do tempo para fazer fluir as multiplicidades que o atravessam.

É preciso notar, a princípio, que o ideal maior da história científica (estabelecer as leis ou regularidades da mudança) faz parte de uma ordem do discurso que esconjura o acaso mediante a valorização excessiva do método: os acontecimentos, os eventos, são inscritos numa sucessão de relações causais, estruturais, significantes e necessárias. Ao buscar as famosas “leis” da organização e do funcionamento das sociedades humanas, as grandes narrativas modernas — utilitarismo, positivismo, liberalismo, marxismo e outros “ismos” — procuraram reduzir a presença da *alea* social, do acaso do mundo e do irracional da vida.

A desobrigação de formar sistemas fechados permite que se faça uma espécie de “pop-história” aberta à utilização de todos os tipos de materiais. A história como *bricolage* das evidências do passado, sempre a partir da perspectiva do historiador, que se situa necessariamente no presente. Uma pop-história ou uma história rizomática têm, ao menos, a liberdade de utilizar, como documento, vários e heterogêneos materiais. Escrever a história em liberdade pressupõe que a reconheçamos como invenção e artimanha da libido, individual,

⁶² Deleuze, “Desejo e prazer”, p. 19.

é claro, mas também coletiva, no sentido de que nenhum discurso é inseparável da miríade de fluxos que atravessam um campo social.

A superação do dualismo entre sujeito e objeto. As multiplicidades são fluxos: os fluxos em devir constituem o objeto da história.⁶³

Como diz Veyne: “a história não estuda objetos; ela estuda práticas que objetivam”. Também poder-se-ia dizer: a história não estuda sujeitos; mas práticas que subjetivam: ela estuda os processos mesmos de subjetivação.

A disciplinarização de Clio funciona de modo sutilmente intimidatório. É o que Foucault chama “a ordem do discurso”, constituída por exclusões, interditos, tabus, regras.⁶⁴ Mas a história da historiografia mostra que não existem as famosas regras essenciais (imutáveis) para escrever a história: o historiador é quem inventa historicamente essas regras, geralmente contra as idéias aceitas. E essa linha de fuga é primeira.

Em Deleuze, a arte, e a literatura em particular, é definida como um trabalho de experimentação da vida, e de construção de novas possibilidades. “O livro máquina de guerra contra o livro aparelho de Estado.” Uma obra está ligada real ou virtualmente a todos os fluxos das matérias sociais. A articulação por reciprocidade com esses fluxos define uma mapa, os eixos e orientações da atividade criadora. A escritura: proliferação rizomática do discurso, fluxo de linguagem em conexão com outros fluxos de vida que produzem um campo social.

Não buscando relação de causalidade simples entre os acontecimentos. Um outro tipo de filosofia, que aceita que o mundo é multiplicidade.

Trata-se de fazer da história lugar de acontecimentos de linguagem; ou, como diz Deleuze-Parnet, fazer um “uso menor da língua”, um devir-minoritário, “uma linguagem minoritária tornada ela própria criadora de acontecimentos”. [Deleuze-Parnet, *Diálogos*, p. 83]

⁶³ Deleuze & Guattari, *Mil Platôs*, vol. *, p. 7.

⁶⁴ Foucault, *A ordem do discurso*, passim.

A história será o que os historiadores fizerem dela: a isso se chama, propriamente, *invenção*. Mas não se chega a isso sem imaginação e risco. A possibilidade de uma escrita livre é inseparável da ousadia de um pensamento livre. Não há garantias. Qualquer forma de escritura da história será sempre um *ensaio*, isto é, uma tentativa. E toda tentativa é parcial, inacabada, imperfeita, inconclusiva.

É certo que continuaremos a necessitar da história, mas de uma história que, sem dar as costas aos problemas colocados pelo presente, atente para a multiplicidade e para a descontinuidade do passado narrável. Uma história que, ao contrário de hipostasiar identidades universais, seja, como diz Veyne, um “inventário das diferenças”.

Definitivamente, a busca da verdade absoluta, da coisa-em-si do passado, da essência da historicidade, da realidade concreta, foi substituída, no horizonte dos historiadores, pelo relativismo e pelo perspectivismo. A produção historiográfica contemporânea parece cada vez mais assentada no pressuposto epistemológico de que o conjunto dos eventos e estruturas do passado (a história que aconteceu) não é identitária com a sua escritura, pois a própria história é “filha do tempo”, está inserida nas contradições e lutas do presente, ela é escrita a partir de uma interpretação de vestígios que é sempre representação particular e “condicionada” do passado, não podendo ascender, portanto, ao plano do “universal”, esse postulado metafísico que, segundo Nietzsche, dominou ainda a ciência moderna em sua busca ilusória da verdade, da essência original, da “coisa-em-si”.