

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE HISTÓRIA – INHIS**

GUILHERME MININEL DA SILVA

**NÔMADE OU HISTORIADOR?
UM PROTÓTIPO DE MÁQUINA DE GUERRA DELEUZIANA
NA REFLEXÃO SOBRE A MULTIPLICIDADE TEMPORAL DOS
PROCESSOS ESQUIZOFRÊNICOS DE SUBJETIVAÇÃO NA HISTÓRIA**

UBERLÂNDIA-MG

2022

GUILHERME MININEL DA SILVA

**NÔMADE OU HISTORIADOR?
UM PROTÓTIPO DE MÁQUINA DE GUERRA DELEUZIANA
NA REFLEXÃO SOBRE A MULTIPLICIDADE TEMPORAL DOS
PROCESSOS ESQUIZOFRÊNICOS DE SUBJETIVAÇÃO NA HISTÓRIA**

Monografia de conclusão de curso apresentada ao Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado e Bacharel em História.

Orientador: Prof. Dr. André Fabiano Voigt

Uberlândia, 17 de agosto de 2022

Banca Examinadora

Prof. Dr. André Fabiano Voigt

Profa. Dra. Carla Miucci Ferraresi de Barros

Prof. Dr. Gabriel Passold

**Em memória de meu avô Antenor
Mininel, e a seu sonho de me ver
formado.**

AGRADECIMENTOS

Sou eternamente grato a minha família, a minha mãe Rosana Aparecida Mininel da Silva por sempre ter me apoiado e me inspirado em todo o caminho até aqui. Sou eternamente grato a meu pai Ricardo Cecchini da Silva por também ter dado todo seu apoio nas escolhas que fiz em minha vida. Sou grato à minha avó materna Irene, por todo seu amor, carinho e apoio. Também agradeço aos meus avós paternos Vladimir e Giselda, por também apoiarem e acreditarem em mim. A todos os meus tios e tias que também não mediram esforços para me ajudar.

Não há espaço ainda para demonstrar o meu agradecimento aos meus amigos de faculdade, que com certeza foram meu porto seguro e construíram esse árduo caminho comigo até aqui. Em especial, agradeço do fundo do meu coração a Aleska Trindade, Hellen Morizza de Amorim Carvalho Januario, Ian Gomes, Maria Eduarda Belotti e Yan Damasceno. Sempre lembrarei de nossas vivências, pois elas foram além dos muros da faculdade, vocês foram a melhor coisa que me aconteceu em Uberlândia, e nos últimos cinco anos foram uma segunda família para mim lá. Cada um contribuiu para eu chegar aonde estou hoje, me apoiando em todos os sentidos, sou eternamente grato. Amo vocês!

Agradeço ao corpo docente do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia pela dedicação e por terem contribuído em minha jornada. Em especial gostaria de agradecer ao professor André Fabiano Voigt, por aceitar me orientar tardiamente, sem sua ajuda não teria chegado até aqui.

Agradeço ainda a todos os encontros e desencontros que tive em Uberlândia, nenhum deles foi em vão, apesar de não os nomear, sempre os levarei em minha memória e em meu coração. Vivi cada um da forma mais intensa que pude, e aprendi que as distâncias pouco querem demonstrar sobre o espaço físico mensurável, no fundo, a distância é para mim o tempo que ainda falta para nos encontrarmos novamente em algum lugar e condição diferente. Obrigado a todos e a mim mesmo!

Toda concepção de história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita, que a condiciona e que é preciso, portanto, trazer à luz. Da mesma forma, toda cultura é uma certa experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação dessa experiência. Por conseguinte, a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente “mudar o mundo”, mas também e antes de mais nada “mudar o tempo”.

(Giorgio Agamben)

RESUMO

Influenciado pela filosofia reflexiva de Gilles Deleuze, o seguinte texto articula questões interdisciplinares no tocante a multiplicidade temporal, aos fluxos de subjetivação esquizofrênicos, e principalmente a leitura crítica entre (in)consciência e história. Formada rizomaticamente por cinco platôs, essa narrativa propõe como um protótipo de máquina de guerra pós-estrutural que busca entender as possíveis relações entre o nômade deleuziano e o historiador, ao passo que repensa o tempo, o sujeito e a racionalidade histórica no contemporâneo.

Palavras-chave: Gilles Deleuze; História; Nomadismo; Tempo; Sujeito.

ABSTRACT

Influenced by Gilles Deleuze's reflective philosophy, the following text articulates interdisciplinary questions regarding temporal multiplicity, schizophrenic subjectivation flows, and especially the critical reading between (in)consciousness and history. Rhizomatically formed by five plateaus, this narrative proposes as a prototype of a post-structural war machine that seeks to understand the possible relationships between the Deleuzian nomad and the historian, while rethinking time, the subject and historical rationality in the contemporary world.

Keywords: Gilles Deleuze; History; Nomadism; Time; Subject.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Aceleração da relação técnica – mundo	33
Figura 2 - Círculo autônomo de aceleração social	38
Figura 3 - Carta-manifesto de Antonin Artaud de 1919 aos médicos-chefes do hospício	42
Figura 4 - Pintura de Judith decapitando Holofernes	54
Figura 5 - Sistematização da relação dos agentes históricos com suas respectivas experiências temporais produzida por Luis Fernando Cerri	67
Figura 6 - Mapa conceitual desenvolvido por Luis Fernando Cerri sobre a relação entre Cultura Política e Cultura Histórica em Rügen	69
Figura 7 - Mapa conceitual autoral acerca de uma leitura possível entre Gilles Deleuze e Jörn Rügen centrado na questão corporal.....	73

Sumário

Introdução	11
PLATÔ 1	21
Do rizoma temporal	21
PLATÔ 2	30
Aceleração social:	30
A cronopolítica da modernidade institucionalizada	30
PLATÔ 3	41
Sobre a lógica da <i>Razão</i> acrescida a guerra do <i>juízo de Deus</i>:	41
<i>Corpo sem Órgãos</i> e o estado esquizofrênico de consciência	41
PLATÔ 4	53
A espada e seu corte:	53
Arte, Anacronia e História	53
PLATÔ 5	62
Uma leitura cruzada entre Gilles Deleuze e Jörn Rüsen:	62
Inflexões acerca da (in)consciência histórico-filosófica	62
Referências Bibliográficas	78
Fontes virtuais	82

Introdução

Dirigir-se ao leitor enquanto *eu lírico* (produtor e narrador) possa talvez ser inoportuno. Têm-se em vista que habitualmente os bons modos acadêmicos exigem que, quem escreve, escreva única e exclusivamente para sua folha de papel, com boa vontade dão espaço para um monólogo (diálogos são sempre inoportunos, pouco querem realmente ouvir) com o que está sendo estudado. Se se considera uma imoralidade intelectual, que assim sejamos chamados, ou melhor, que eu seja chamado. Prometo que se trata de uma imoralidade temporária, logo voltamos para o *script* impessoal.

Geralmente tenho uma grande dificuldade em dar começo (estruturalmente) à escrita (creio já ter ouvido isso o bastante de outros para reconhecer que não tenho exclusividade quanto a isso). Os meios me encantam, sempre encantaram. Não sei o que acham os outros sobre os meios, mas espero que tenham paciência o bastante para entender sua beleza. Ainda ouvimos com certa frequência aquele velho jargão sobre os fins justificarem os meios, seu início não é em Maquiavel como muitos julgam, acredito tão pouco que Ovídio o tenha feito só (quem sabe o que ele ouvia em suas caminhadas pelas ruas romanas?); ouvi esse jargão na fila do banco há pouco tempo por um senhor que debatia política (?) em alto e estridente som, “Mas os fins justificam os meios!”. Não sei se Ovídio está por trás do início, mas sim, sei que eu estava no meio daquela infernal fila.

O caminho percorrido nessa pesquisa não é de forma alguma retilíneo, o começo é aparente, e seu fim não se encerra, pelo menos em seu sentido conclusivo. Sua moldura só se mantém sólida pelas condições exigidas institucionalmente, uma estrutura que ao entrar em contato com leitor tem a tendência de se espatifar em diversas direções, em interpretação e também concordância. Dessa forma tentamos contemplar os meios da forma mais pura que conseguimos, meios que ficam entre meios, que ficam entre meios, que ficam entre meios, etc... Sim leitor, você também é meio.

Que fascínio por meios tem esse narrador? Que repetitividade exaustiva e desnecessária, podem dizer; também me senti repetitivamente exausto[?] ao ler dezenas e dezenas de pesquisas cujo começo é demarcado pela seguinte retórica (típica de escritas com começos e fins): “O presente trabalho tem por intenção...”. Prefiro ser exaustivo à minha maneira.

Tenho um duplo trabalho introdutório a ser feito, igualmente importante. Como já dito, a estrutura dos conteúdos é versátil, por conta disso precisamos conversar sobre os motivos e as consequências de assim sê-la. Não inventei obviamente da minha cabeça essa desestrutura, aproprio-me inteiramente da formulação produzida por Gilles Deleuze e Félix Guattari em sua obra *Capitalismo e esquizofrenia 2: Mil Platôs*¹. É a partir dessa referência que se dá o movimento da pesquisa, em forma, conteúdo e também crítica. Mas afinal, quem são Gilles Deleuze e Félix Guattari?

De forma breve, podemos dizer que Deleuze (1925-1995) foi um filósofo francês que desenvolveu um pensamento filosófico próprio derivado da linha de pensadores da Filosofia da Diferença. Participou ativamente dos movimentos políticos da França, com destaque em sua participação nos movimentos universitários de *Mai de 68*, onde, junto a Michel Foucault, Guattari e outros pensadores ao redor do mundo, evocaram novamente o espírito rebelde contra as imposições da política capitalística e suas estruturas. Podemos citar os estoicos, Spinoza, Nietzsche, Bergson e também o próprio Foucault como influências importantes para o pensamento do autor (referências importantes igualmente nessa pesquisa). Um dos mais intrigantes pontos da biografia de Deleuze é seu encontro com Félix Guattari.

Guattari (1930-1992) foi um ativista político da extrema-esquerda francesa, estudou psiquiatria e psicanálise na linha de Jacques Lacan, mentor esse do qual gradativamente Guattari se afastou, atuando em grande parte de sua vida dentro da clínica psiquiátrica de *La Borde*. Lá pode presenciar e contribuir com o desenvolvimento alternativo do tratamento psiquiátrico, incorporando, dentre outras coisas, o teatro como um dos pontos fortes do tratamento. Foi um dos principais representantes do movimento antimanicomial, assim como Deleuze.

O encontro oportuno desses autores nos movimentos de Maio de 68 resultaram em diversas obras, entre elas nossa principal referência, *Capitalismo e esquizofrenia 1² e 2*. Especificamente essa obra conjunta foi uma tentativa de entender os descaminhos que levaram a efervescência rebelde a se cristalizar, mais uma vez sendo absorvida pelo organismo Capitalista. Por conta disso, ocorre um afastamento político do movimento, em direção à ortodoxia de esquerda, uma oposição de esquerda. A partir da crítica do

¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs, vol. I*. São Paulo: Editora 34, 2011(b).

² _____ . *O Anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2010 (a).

edipianismo, diversos temas eclodirão desse diálogo entre o filósofo e o militante, e influenciando uma nova linha de pensamento, que na realidade quase nada remete a uma linha, a *esquizoanálise*.

Por qual motivo busco a referência de um trabalho voltado à história na esquizoanálise (filosofia/psicanálise)? Explico segundo dois pontos, um teórico e outro pessoal, sendo ambos na verdade o mesmo. Primeiramente, devo fazer referência à minha historicidade enquanto narrador dessa pesquisa. Essa pesquisa foi realizada durante uma das piores crises sanitárias da humanidade, a pandemia da Covid-19 (além da nova preocupação, a Varíola dos Macacos), ao mesmo tempo que em nível nacional vemos a emergência de micro-fascismos, necropolíticas, crise econômica e tensões de poderes do presente ano eleitoral; ao nível mundial, a Guerra da Ucrânia que se estende há meses mostra-se agora só mais uma das preocupações no nível de conflitos mundiais. Há pouco, encontramos-nos com a tensão acerca de Taiwan e o lançamento de mísseis de “treinamento” pela China às áreas próximas da ilha e também do Japão em resposta aos Estados Unidos. Um clima bem sereno para realizar uma pesquisa, de fato, o presentismo da catástrofe³ nos permite (para não dizer que nos força a) refletir sobre nosso contemporâneo inconscientemente.

Para além disso, existem outras crises que me interessam mais aqui, e que são lapidares para justificar a escrita dessa pesquisa: as crises da disciplina histórica. Não é novidade alguma que a História, enquanto ciência na modernidade, vem frequentemente sofrendo mutações quase intempestivas de seu método, sua epistemologia, seus conceitos, sua teoria, sua escrita, seus “objetos” e, com mais vigor atualmente, seu público. Isso é natural, tendo em vista que nenhuma ciência é estática. Todas as ciências são históricas. A crise que me refiro é maior que as mutações de seu desenvolvimento interno (sendo intimamente relacionado a esse também): trata-se, em primeiro lugar, de uma crise *temporal*, e em segundo, uma crise de *subjetivação*. Expliquemos:

- 1) A crise temporal da história contempla o debate, principalmente, sobre a heterocronia, a anacronia e a multiplicidade dos tempos (essa tríade foi incansavelmente retomada no século XX sob diversos campos e aspectos⁴).

³ Para maiores aprofundamentos sobre o tempo da catástrofe, indico a conferência dada por Peter Pal Pelbart ao canal Agenciamentos no Youtube, intitulada *Tempos de Deleuze*. Link: https://www.youtube.com/watch?v=sLmJPmV7V8Y&ab_channel=agenciamentos.

⁴ Vale aqui citar, como fluxos a serem pensados no decorrer da minha narrativa, os movimentos da fenomenologia, psicanálise, historicismo, estruturalismo, pós-modernismo e também do pós-estruturalismo.

Diversos historiadores nos últimos dois séculos se voltaram para esses pontos, alguns provocando revoluções na leitura dos tempos históricos (por exemplo Walter Benjamin e Fernand Braudel), enquanto outros pronunciavam uma definida ruptura (Aby Warburg e Didi-Huberman) ⁵. Acho importante colocarmos uma terceira via, uma linha de historiadores que se voltaram para a orientação do tempo histórico e seus regimes temporais, como Reinhart Koselleck, François Hartog e Jörn Rüsen. Em especial, esse último historiador tomou destaque nas últimas décadas. Ao abordar o tema da crise, não se restringiu a remodelar o interior da teoria da história somente, mas sim, pensar a produção das temporalidades distintas para fora da própria História, tendo inclusive uma distinta percepção acerca dos processos de subjetivação, criando uma subcategoria dentro da ciência histórica que faça com que a tríade temporal problemática possa ser incorporada à práxis histórica, a Didática da história. Mesmo assim, a crise temporal persiste, quando evidenciamos na prática um crescimento exacerbado das práticas negacionistas, que encontram fora dos domínios da história caminhos para concorrer nas relações de força do cotidiano.

- 2) Um outro tema tão problemático quanto o próprio tempo se coloca sobre o *sujeito*. O *sujeito* é ainda para muitos um ente com as seguintes qualidades: humano, racional, inteligente, progressista, histórico. O que é o *ser* afinal? Um conglomerado de entulho histórico a ser catalogado? Uma cognição ontológica dos fenômenos? É aquele que produz a História segundo suas próprias pegadas? Qual sua legitimidade ou função? Engrenar o caminho célere ao progresso de sua raça? Ser lobo de si mesmo? Ou concretizar a revolução de sua classe assujeitada? O sujeito sempre foi, e ainda é, alvo de reflexão, todavia, esse conflito entorno de sua definição fica cada vez mais improvável, uma vez que, em relação ao primeiro ponto já exposto, esse sujeito se coloca como indefinível, sendo constantemente destorcido pela multiplicidade temporal que insiste em transpassar sua evanescente existência.

Essa dupla crise se torna mais incomoda ainda, se considerarmos que a definição histórica de Marc Bloch é uma das referências mais reproduzidas nas aulas de história (do

⁵ Ler platô 4 desse trabalho.

nível básico ao superior), onde se afirma que a História é ciência que estuda a passagem do Homem no tempo⁶. Nada contra Marc Bloch, sua obra e vida devem ter o reconhecimento devido, lembrando também que não se resume a isso somente. Contudo, se considerarmos as atuais circunstâncias, reforçar sem maiores críticas esse tipo de cientificidade só faz a crise se aprofundar.

Entre outras problemáticas também relacionadas, encontramos os debates a partir das *viradas linguísticas e culturais*, no que tangem às questões da narrativa e verdade histórica. Apesar de serem fundamentais para entender a crise como um todo, interessamos por hora explorar os entremeios já explicitados anteriormente, ainda que essas questões apareçam eventualmente em nossos debates.

Ao colocar essas duas crises em contato, chegamos a um terceiro ponto significativo, e que nos introduzirá o porquê de trazer Deleuze para nosso debate histórico. Entre esse suposto sujeito e o tempo no qual ele faz parte existe a questão sobre a *consciência*, afinal, em linhas gerais, o sujeito só se faz sujeito enquanto consciente de seu movimento temporal. Dessa forma se estabelece transcendentemente a diferença entre o Homem e a tesoura, sujeito e fenômeno/objeto/fonte.

Como poder-se-ia tratar a questão da consciência em meio à multiplicidade temporal que esfacela os sujeitos? A psicanálise freudiana conduziu por muito tempo essa tensão, explicando o nível do inconsciente em relação à própria consciência, sendo representação passiva da cognição. A teoria da hipnoterapia do começo dos trabalhos de Freud é talvez uma das principais indicações disso, ao tentar reconfigurar o inconsciente (onde residiam as distorções) por meio da sugestão consciente, ele notou que não havia melhora das causas, mas somente dos sintomas, motivo esse de grande frustração resultando no abandono dessa prática por ele. Esse abandono foi metodológico somente, pois ainda assim o entendimento do inconsciente residia numa percepção platônica⁷. Sob a égide de Édipo, tanto a história como as ciências em geral vão ser fortemente influenciadas por essa relação que tendia sempre para a retomada da consciência, enquanto se buscava reaver as distorções refletidas na inconsciência por meio da

⁶ BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: J. Zahar, v. 200, p. 1, 2001.

⁷ Lê-se: “Platão é o pai da Psicanálise. É ele o primeiro que desmascara a monstruosidade do complexo de Édipo, a volúpia de se unir sexualmente à própria mãe, como sendo parte do eu inconsciente, que ele traz para a luz por meio da investigação das experiências dos sonhos; e apresenta ainda toda uma série de recalçados complexos de desejos análogos a este, que vão até o comércio sexual com os deuses, a sodomia e o simples desejo de matar.”. JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo, Martins Fontes, 1989, P. 655.

racionalização, do cerceamento corporal e de sua reincorporação às funcionabilidades impostas pelo agenciamento estatal.

O estruturalismo é fundamental para essa aproximação, uma vez que a psicanálise, principalmente francesa, se vinculou a correntes marxistas com prerrogativas estrutural-cientificistas, como por exemplo a confluência de Lacan com teorias althusserianas. Essa aproximação, entretanto, será uma das chaves críticas que levará ao encontro de Deleuze e Guattari, criticando o estruturalismo na política, na psicanálise e também na filosofia, observando que dentro de uma análise estrutural, mais se reforça os imperativos capitalísticos do que a potenciação de seu combate. O mesmo vale para o estruturalismo na psicanálise, que sempre vai de encontro com a multiplicidade do inconsciente, na medida que condicionava os histéricos/psicóticos à um fetichismo típico do estado capitalista, com maior exemplo disso no caso calamitoso de Barbacena em Minas Gerais. Por último, e não menos importante, o estruturalismo na filosofia também se colocava como um empecilho, que junto as questões anteriores, usava do transcendentalismo e das teorias ontológicas para confinar os devires e as multiplicidades dentro de falaciosa liberdade da Razão.

Com esse triplo questionamento (Sujeito, Tempo e Estrutura/Consciência Racionalizada), Deleuze e Guattari desenvolverão um pensamento filosófico pós-estrutural voltado para a imanência das subjetividades, a multiplicidade temporal, o combate à estrutura modular do estado capitalístico, assim como o devido reconhecimento da potencialidade criadora do inconsciente, que não mais deve ser pensado como representação platônica e edipiana.

Esses reflexos políticos, psicanalíticos e filosóficos influenciarão, na primeira metade do século XX, as duas escolas do pensamento histórico europeu mais conhecidas até hoje, Annales e Frankfurt que, mesmo tendo evidentes distâncias, possuem convergências com as formulações estruturalistas, ao tempo que buscarão, de maneira singular a cada uma, a renovação da relação do sujeito e do tempo, passando principalmente ora pela questão materialista histórica, ora pelo historicismo crítico. Dessa forma, procuro justificar aqui meu interesse em dispor uma relação entre a história e essa dupla de autores - em especial Deleuze, que se dedicará a confrontar a lógica do pensamento histórico e filosófico contemporâneo. Com o princípio da multiplicidade latente em seus escritos, o autor nos apresenta o conceito de Rizoma (será retomado durante minha escrita durante o texto), uma anti-estrutura que se compõe de meios

somente, sem começos nem fins, constituindo assim platôs. E é a partir desse modelo de pensamento que componho minha pesquisa.

Ainda dentro dessa primeira introdução, preciso expor sobre como pode se dar a leitura a partir dessa desestrutura (longe de querer ensinar pessoas a lerem textos, cada um lê da forma que melhor lhe convir). Assim como os rizomas de Deleuze, os platôs dessa pesquisa podem ser lidos em qualquer ordem, sendo simultaneamente independentes e complementares (pelo menos é o que tento oferecer com a minha pretensão). Fica o convite ao leitor para que crie sua própria cartografia em meio ao rizoma textual apresentado, dependendo da ordem escolhida para a leitura creio que uma subjetividade específica se formará na interpretação total da exposição, assim como cada caminho que escolhemos em nossa própria vida⁸.

Entramos agora na segunda parte da introdução, onde apresentaremos de forma breve os cinco platôs e de suas respectivas discussões. Em linhas gerais, vale reiterar que não se fecham em si, enquanto proposta assertiva e estrutural, buscam, em diálogo, abrir novas *linhas de fuga* ao pensamento histórico e ao ofício dos historiadores segundo uma proposta *nômade*.

- 1) O primeiro platô tem como referência principal o trabalho do filósofo Peter Pál Pelbart, intérprete, tradutor e também divulgador das ideias deleuzianas no Brasil. Buscando compreender a multiplicidade temporal, apresentada pelo autor segundo o conceito de *rizoma temporal*. Assim como há a oposição do pensamento rizomático ao pensamento arbóreo, o tempo da imanência também assumirá o mesmo princípio, tendo necessariamente que se constituir enquanto uma composição de fluxos temporais diversos, sem caminho ou ordenação transcendental. Contra a noção retilínea (passado-presente-futuro) que ainda muito conduz o tempo histórico, os *rizomas temporais* permitem com que questões sobre o anacronismo, o heterocronismo e as temporalidades simultâneas possam ser abordadas para além dos limites da ficção e da narrativa, enquanto uma proposta prática de subjetivação;
- 2) Em seguida, voltando nossos olhos para como os fluxos temporais são condicionados pelo agenciamento capitalístico, evidenciamos em Hartmut

⁸ “Para os enunciados como para os desejos, a questão não é nunca reduzir o inconsciente, interpretá-lo, ou fazê-lo significar segundo uma árvore. A questão é produzir inconsciente e, com ele, novos enunciados, outros desejos: o rizoma é essa produção de inconsciente mesmo.” DELEUZE, op. cit , 2011 (b). P. 38.

Rosa, sociólogo do tempo, uma característica importante sobre a relação desses fluxos e da sociedade. Para tal, é debatido sua concepção de *aceleração social*, importante para percebermos como o estado capitalístico não precisa mais das instituições para mediar os fluxos temporais como bem entender, segundo o processo de desenvolvimento técnico, produtivo e social, agora nos encontramos em um círculo autocélere, onde nós mesmos nos condicionamos às dinâmicas dessa hipertemporalização, por meio da cultura e também das subjetividades cristalizadas;

- 3) Em terceiro lugar, o platô intitulado *Sobre a lógica da Razão acrescida a guerra do juízo de Deus* evoca ao palco do drama racional Waslaw Nijinsky e Antonin Artaud. Centrado na questão do *corpo* e seus *órgãos*, projetamos no deserto nômade uma conjuração de tripla finalidade: Questionar os imperativos do racionalismo nas estruturas da ciência institucionalizada na modernidade; Buscar refletir sobre a esquizoanálise como pensamento contraposto aos contingenciamentos estatais; e principalmente entender como se torna justificável, dentro do território da Razão, o cerceamento corporal dos processos de consciência esquizofrênica na sociedade de controle, assim como a introjeção de *órgãos* que melhor funcionalizem esses corpos perante a requerida produtividade do capital;
- 4) A penúltima narrativa se volta para o confronto da História e das Artes segundo a tematização proposta por Aby Warburg e Didi-Huberman sobre o sentido anacrônico que ali reside. É segundo essa teoria da anacronia que podemos observar uma abertura potencial na relação dos rizomas temporais, os devires da arte e também do conhecimento histórico;
- 5) Por último, realizo uma leitura cruzada de Deleuze com Jörn Rüsen, buscando encontrar confluências possíveis entre as novas teorias da história e também da filosofia imanente deleuziana, reconhecendo (é claro) os limites dessa aproximação. Além de questionar sobre como a consciência histórica produz subjetividades, buscamos na centralidade corporal uma possível simultaneidade entre a filosofia e a história, sem recair ao transcendentalismo do sujeitos, como também tomando cuidado para não esquecer a importância da cientificidade histórica no processo como um todo, ainda que seja necessário questionar sua relação com o racionalismo moderno.

Assim vai ele surgindo das páginas desta fábula, para fitar-nos com seu olhar odioso. E assim o autor viu emergir seu parente no aquário de Banyuls: seu olhar odioso seguia os movimentos do observador fascinado. Sua pele cor de borracha virava de cinzento em azul e roxo, sobretudo em torno dos olhos. Seus órgãos de sucção ao longo dos braços se abriam e fechavam como válvulas, e seu jato na proximidade de seus alicates sugava e expelia água. De resto, o bicho não se movia: estava à espreita. Mas notava-se nele uma violência reprimida, como se mobilizasse toda sua força bestial para não quebrar o vidro e lançar-se sobre o observador, a fim de esmagá-lo. O observador fascinado fica, ele também, paralisado. Não apenas por terror, mas igualmente por embaraço.⁹

A imagem literária acima foi retirada da ficção filosófica de Vilém Flusser intitulada *Vampyrotheutis infernalis* (1987), onde nos é apresentado o enredo entorno do encontro entre o autor e uma rara criatura marinha, ancestral do polvo. Na citação acima podemos ver esse primeiro contato, concretizado na troca de olhares dos dois. Enquanto se observam, uma chocante percepção toma a cena; mesmo que estivessem separados pelo vidro do aquário somente, mesmo só podendo habitarem mundos totalmente distintos um do outro, ainda assim essa diferença grotesca se convertia em uma medonha e constrangedora identificação, como bem indica Gustavo Bernardo no prefácio do livro:

Se para nós ele é horroroso, para ele nós somos insípidos e indigeríveis. Não adianta querer minimizar, alerta: o *Vampyrotheutis* é o nosso inferno. Por isso, seu nome é *Vampyrotheutis infernalis*. Toda a fábula é um convite ao inferno. Ao inferno do nosso desconhecimento, que travestimos de conhecimento.¹⁰

Curiosamente, Deleuze se aproxima muito dessa relação, não do que Flusser quis trazer com sua ficção filosófica necessariamente, mas enquanto *imagem figurativa* de nossa relação com a consciência e seus processos de conhecimento. Diz-nos Deleuze no prólogo de *Diferença e Repetição* (1968):

Ficção científica também no sentido em que os pontos fracos se revelam. Ao escrevermos, como evitar que escrevamos sobre aquilo que não sabemos ou que sabemos mal? É necessariamente neste ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro. É só deste modo que somos determinados a escrever. Suprir a ignorância é transferir a escrita para depois ou, antes, torná-la impossível. Talvez tenhamos aí, entre a escrita e a ignorância, uma relação ainda mais ameaçadora que a relação geralmente apontada entre a escrita e a morte, entre a escrita e o silêncio. Falamos, pois, de ciência, mas de uma maneira que, infelizmente, sentimos não ser científica.¹¹

⁹ FLUSSER, Vilém; BEC, Louis. *Vampyrotheutis infernalis*. Coimbra: Annablume, 2012. P. 133

¹⁰ BERNARDO, Gustavo. Um espelho retorcido. Prefácio. In: *Ibidem*, 2012. P.10-11.

¹¹ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. São Paulo: Paz e Terra, 2018. P. 10.

Encontro-me aqui como a personagem de Flusser, observando inquieto a multiplicidade do (des)conhecido. Ele observando o *Vampyrotheutis infernalis* na liquidez de seu mundo, eu observando o nômade, na aridez de seu deserto. Talvez uma das motivações para escrever esse trabalho esteja no fato de que, por encarar demais um mundo outro simultâneo, já não sei dizer se quem escreve aqui é historiador ou nômade, talvez, com sorte, os dois.

PLATÔ 1

Do rizoma temporal

A reflexão sobre o tempo atravessa a história da humanidade em suas mais distintas formas, podendo ser observada na religião, na cultura, na linguagem, nas tecnologias e na existência individual de cada pessoa. Há diversos embates sobre essa questão, desde a mecânica temporal, passando por conceitos físicos, até a existência ou não desse tempo e das existências que junto a ele coabitam. O século XX foi expoente em discutir tal temática nas mais diversas áreas do saber, como o desenvolvimento da física quântica e das teorias da relatividade especial, os estudos sobre a relação do Ser no tempo, a psicanálise, o estudo das temporalidades nas ciências sociais, novos modos de narrar o tempo na literatura, no cinema, na pintura, entre outros diversos exemplos. Gilles Deleuze foi um dos pensadores desse breve século, referência dessa questão, seja para inspirar, seja para criticar.

Dedicar-nos-emos a entender a filosofia deleuziana do tempo, realizando intersecções transdisciplinares, auxiliados por intérpretes e críticos da filosofia do autor referido. É indispensável dizer, o desenvolvimento dessa pesquisa foi graças aos textos de Peter Pál Pelbart¹², intérprete de Deleuze que foi um dos contribuintes na tradução dos textos e na ampliação do campo de estudos do referido filósofo no Brasil. Um dos conceitos chave que desenvolveremos no decorrer dessa escrita é proveniente de seus estudos, o “Rizoma temporal”¹³, conceito esse que dá título à obra referência dessa pesquisa e também está presente na obra de Deleuze. Dar-se-á, pois, partida no profundo mundo deleuziano segundo as interpretações de Pelbart, para que possamos retomar àquele já com certa mediação, uma vez que a extensa lista conceitual que Deleuze conduz não caberia ser exposta nessa pesquisa de maneira antiquária, catalogando-a de forma expositiva. Dito isso, destrincharemos algumas reflexões e perguntas prévias apresentadas pelo filósofo.

“O tempo não existe”¹⁴. Talvez começar uma pesquisa sobre o tempo com tal afirmação possa parecer um tanto masoquista, ou paradoxal, mas Pelbart o faz por um motivo. Sua afirmação pretende provocar nossa cotidiana percepção do tempo como “Deus”. Em outras palavras, o autor nos explica que o tempo não existe como agente exógeno, regulador transcendental da continuidade; pelo contrário, o tempo existe sim, mas como uma complexa operação resultante das mais diversas experiências da realidade,

¹² Filósofo, ensaísta e pensador contemporâneo, Peter Pál Pelbart é referência nos estudos deleuzianos no Brasil. Hoje é professor do departamento de Filosofia da PUC-SP.

¹³ PELBART, Peter Pál. *Rizoma temporal*. São Paulo: ECidade, 2017.

¹⁴ *Ibidem*, 2017, p. 9.

tomando a forma banal que conhecemos exatamente por se tratar de um resultado de existências coexistentes, hiper-cadenciadas, e sem conexão aparente.

Para figurar tal pensamento, o autor nos apresenta três tipos de sociedades citadas por Pierre Levy¹⁵: a sociedade de tipo “primitiva”, onde as experiências são repassadas pela oralidade (temporalidade circular), a de tipo “civilizada”, onde a escrita é a constante da experiência (temporalidade progressista e acumulativa) e, por último, a sociedade contemporânea, informatizada e virtualizada (temporalidade pontual e “caósica”¹⁶), cada uma respectivamente com um modelo temporal próprio.¹⁷ E por que realizar tal divisão? Como pensar a nossa experiência temporal hoje, hipertextualizada e móvel, desterritorializada no virtual? Em suas próprias palavras, podemos considerar que a reflexão motivadora de seu texto é a seguinte: “Como pensar o tempo como um rizoma?”¹⁸

Mas afinal, do que se trata o *rizoma*? Toda e qualquer referência ao conceito de rizoma na obra de Deleuze e Guattari tem como base a introdução ao primeiro volume do livro *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*.¹⁹ É difícil encontrar algum texto introdutório da filosofia de Deleuze (principalmente associada ao pensamento de Guattari) que não traga a seguinte citação do autor: “Diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer...”.²⁰ Peter Pelbart que o diga; é citação primeira de seu texto. As figuras biológicas que Deleuze e Guattari trazem fazem referência a formas distintas de pensamento: A Raiz e o Rizoma. A primeira, relativa à raiz da árvore, cuja estrutura é formada por uma raiz central, que se divide em vários vasos respectivamente, fazendo referência a lógica moderna histórica de procurar a “raiz” do problema, como uma lógica derivativa e estrutural. Em oposição ao *modus operandi* da raiz está o rizoma que, como já é explicado na citação, não apresenta uma estrutura definida, só existem meios, não há começos e nem fins, qualquer ponto parte para qualquer ponto, sem ordem definida, referindo-se à uma lógica anti-estrutural de se pensar em mapear as coisas pelas suas potencialidades, e não por sua evidente

¹⁵ LÉVY, Pierre. *Tecnologias da inteligência*, As. Editora 34, 1993.

¹⁶ Em contraposição a noção de cosmos, Deleuze propõe pensarmos acerca de uma multiplicidade desordenada, caótica, ou um “Caosmos”.

¹⁷ Ibidem, 2017, p. 9-12.

¹⁸ Ibidem, 2017, p. 12.

¹⁹ DELEUZE, G; GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. In: _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 17-49.

²⁰ Ibidem, 2011, p. 43; PELBART, op. cit., 2017, p. 7.

existência. Falamos, pois, em se pensar as potências do agora de maneira prática, sem nenhuma transcendência fatiloquente posta a priori.

Dada a primeira resolução sobre o que seria um rizoma, pensado como forma temporal, procuramos refletir sobre o porquê de pensar o tempo como rizoma. A pergunta nos é cara pois, em primeiro lugar, é de acordo com sua resposta que todo o trabalho que se sucede fará sentido ou não.

Reportemos novamente ao texto de Peter Pál Pelbart, onde um carro é tomado de exemplo para que possamos colocar em prática o pensamento rizomático do tempo. Normalmente, ao nos depararmos com uma análise “raiz” desse veículo, nos amparamos por uma metodologia bem reconhecida, em que, para entendermos a historicidade do referido veículo, buscaremos as identidades históricas que precedem sua existência enquanto objeto de estudo. Quem fabricou esse carro? Onde foi fabricado? Quanto custou? Quem fabricou terá condições de comprá-lo? Para quem foi vendido? Ainda hoje são fabricados? De fato, são perguntas importantes, e não podem ser ignoradas, pois é a partir delas que conseguimos dar identidade e historicidade ao objeto do estudo. Todavia, se analisarmos o veículo de forma rizomática, nos depararemos com outra questão que Deleuze nos coloca, e que é pedra basilar para toda sua filosofia: o princípio da *diferença*²¹. Em vez de buscarmos a identidade do carro, a definição de sua materialidade identitária, buscamos nas *diferenças* o seu entendimento. Pelbart bem diz:

... O carro, por sua vez, é um agregado disparatado de soluções científicas e técnicas de épocas diferentes, que pode ser datado peça por peça; tal peça foi inventada no início do século; tal outra, há dez anos; e o ciclo de Carnot, há duzentos anos. Sem contar a roda, que remonta ao neolítico. O conjunto só é contemporâneo pela montagem, o desenho, a publicidade que o faz passar por novo. Enfim, toda a noção de novidade aí deve ser repensada, bem como a ideia de revólvido, de passado. É preciso admitir que dificilmente somos copresentes ao nosso presente, que somos muito mais arcaicos do que nos representamos, que o arcaísmo não é uma deficiência e que ser contemporâneo de si mesmo já é algo extremamente complexo.²²

Novamente, é pela diferença que o possível se abre aos nossos olhos, é ver o presente como eterno movimento de caos, anacronismo²³ de idas e vindas. Tracejar meios

²¹ Para maiores desenvolvimentos: DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 2ª edição revista e atualizada. Tradução revista de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo Graal, 2006.

²² PELBART, op. cit., 2017, p.13-14.

²³ Ler os platôs 4 e 5 desse trabalho.

pelo tecido irregular do tempo é desenvolver mapas que nos permitem ver o possível, e não a ilusão de dizer o que as coisas são ou deixam de ser. Isso não significa que devemos ignorar a existência dos problemas dessas realidades.

Para que possamos compreender melhor a ideia de uma *filosofia da diferença*²⁴, tomando ainda de exemplo o carro já abordado, devemos entender primeiro o que significa uma filosofia pré-subjetiva, ou um *campo imanente assubjetivo*, expliquemos. Só consegue-se definir a subjetividade/identidade a partir do princípio da diferença que lhe é anterior, duração indeterminada de eventos/linhas que se repetem segundo a cristalização das atualizações do virtual²⁵, transcendendo-o como conceito e representação; dessa forma o acontecimento (diferença em atualização) é a heterogênese de potência pura, múltipla, e anterior à síntese-negativa²⁶. O carro, como objeto-conceito, é a cristalização da atualização do virtual em heterogênese (por isso a necessidade de afirmar que ele não é atual, mas sim como Pelbart reitera na citação acima, um emaranhado de tempos coexistentes e dispare, que se atualizam em repetição e configuram o carro como imagem cognitiva que nos salta aos olhos.). A diferença nessa perspectiva é a condição da criação, que permite a potência do devir a se tornar algo novo, *linha de fuga*.

Entender o multitemporal pelo fato de que a roda é uma criação milenar e que compõe a existência de seu contemporâneo não irá fazer o trabalhador conseguir comprar o carro que produz, não fantasiemos uma revolução próxima por conta do desenvolvimento técnico neolítico, ou de teorias político-econômicas do século XIX. O interessante dessa proposição é algo mais banal do que parece uma vez que o trabalhador tem plena consciência de que não pode comprar o que fabrica (ninguém precisa revelar para ele o óbvio), ele é consciente de sua realidade, do ônibus que ele terá que pegar para voltar para casa. Fazer com que as pessoas observem os rizomas de sua vida prática, por

²⁴ É possível observarmos os diversos desenvolvimentos relativos a Filosofia da Diferença em Deleuze em diversas de suas obras, principalmente a partir de livros como *Diferença e Repetição* (1968) e *Anti-Édipo* (1972).

²⁵ Quanto ao conceito de virtual, o autor escreve: “Talvez o termo virtualidade designasse exatamente o modo da estrutura (...) mas com a condição de tirarmos dele todo o caráter vago; porque o virtual em numa realidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma realidade atual, com nenhuma realidade presente ou passada; ele tem uma identidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma ideia abstrata. Da estrutura diremos: real sem ser atual, ideal sem ser abstrata” (DELEUZE, 2006, p. 231)

²⁶ Deleuze nos é claro em *Diferença e Repetição* (2006) quando afirma que o processo negativo se dá nos seguintes termos: “Em suma, o negativo é sempre derivado e representado, nunca original nem presente; sempre o processo da diferença e da diferenciação é primeiro em relação ao processo do negativo e da oposição” (p. 195).

mínimos que sejam (como o caso da roda neolítica), é possibilitar a alguns desses sujeitos, talvez já engessados pela estrutura do contemporâneo, serem iconoclastas de si mesmos, verem além de seu tempo, não em si o futuro, mas que consiga entender que a constância e a estrutura que os cercam é uma convenção cientificamente imbuída de dentro para fora, desde o dia em que foram postos no mundo. A multiplicidade que Deleuze nos indica, malquista pela modernidade e seus modernos, é nada mais que *a quebra da iconologia da razão unificadora do presente*²⁷. Podemos definir de certa maneira o rizoma-temporal como uma filosofia imanentista com fundamentos estoicos²⁸, voltada para a potência da multiplicidade, privilegiando sempre o múltiplo em detrimento do unívoco.

Talvez o questionamento mais problemático e inquietante do texto de Peter Pál seja o seguinte: se se considera que o tempo é plural/múltiplo, como podemos conceber um sentido para a História? De outro modo, se a História se coloca como uma ciência que intermeia o movimento do Homem no tempo, é por que existe um tempo pelo qual ela se presta a reconhecer; esse debate se passa desde o questionamento da narratividade factual da história em Aristóteles, até as teorias pós-modernas do século XX – as quais não me colocarei aqui a discutir neste momento.²⁹

A resposta dessa questão é dada, segundo Peter Pál, por Deleuze da seguinte forma: o problema é considerar que para haver história, deve haver um tempo uno, que possa ser cientificamente expresso pela lógica do sentido temporal linear³⁰. Isso é bem

²⁷ Ler o platô 3 desse trabalho.

²⁸ O caminho que Deleuze percorre para chegar ao seu pensamento é extenso e não é possível (e nem pretendido) ser realizado nesse trabalho, mas em especial creio ser importante ressaltar a influência estoica presente em seu pensamento, quanto a relação de uma filosofia que se propõe como prática de vida, de um lado pelo uso das potências em favor dos indivíduos, e por outro, na superação e confronto da noção platônica imperante em boa parte do pensamento filosófico pelo menos nos últimos dois milênios. Quando escreve *Diálogos* (1977), relata: “*Os estoicos procedem à primeira grande reversão do platonismo, à reversão radical. Pois se os corpos, com seus estados, qualidades e quantidades, assumem todas as características da substância e da causa, inversamente as características da Ideia caem do outro lado, neste extra-ser impassível, estéril, ineficaz, na superfície das coisas: o ideal, o incorporeal não pode mais ser nada senão um “efeito”.*” (p.79). Mas ainda é preciso ressaltar que sua leitura sobre os estoicos resulta em uma inflexão singular do próprio tempo, exposta por Pelbart em *O tempo não-reconciliado* (2015): “*Para Deleuze: a) nos estoicos os paradoxos não se diluem à luz da ideia de tempo que os comanda, já que o paradoxo é constitutivo do pensamento dos estoicos: o paradoxo é a “paixão do pensamento”; b) a prioridade do presente é relativizada em favor da linha aiônica.*” (p.66).

²⁹ Peter Pál nos diz em seu texto para não confundirmos o pensamento de Deleuze como um pensamento pós-moderno, e que tal alegação é prejudicial para compreendermos o que sua filosofia tem a oferecer.

³⁰ De fato, não falamos mais de linhas do tempo, ou de uma temporalidade direcionada (o conceito de presentismo bem explica tal fenômeno), mas de um *tempo plural*, que é dialeticamente constituído na historicidade dos sujeitos. Existe ainda outra questão que se difere, mas que coexiste nesse sentido, as temporalidades, que também são caras para a teoria da história. Autores como Reinhart Koselleck e François Hartog se debruçaram nessas relações, criando conceitos cruciais que serão explicitados em nosso debate na segunda parte dessa pesquisa, quando for colocado sob a luz dos holofotes o conceito de

retomado em seu texto *Rizoma Temporal*³¹. Isso não é novidade para os historiadores. Já alguns historicistas do século XIX se dispunham a pensar a história numa perspectiva de vários tempos, como por exemplo, as mediações que Karl Lamprecht³² fizera sobre a relação complexa do tempo, da cultura e da história, por uma análise simultânea do tempo social e cultural. É possível se fazer história fora das estruturas lógicas do tempo uno, primeiramente porque sua existência como saber prático é anterior à sua disciplinarização na modernidade, e segundo, mantê-la nesses pressupostos é recair sobre a maior dificuldade de se fazer história hoje, não conseguir contemplar vários requerimentos da sociedade em que a racionalidade se encontra, em certa medida, deslegitimada. Procura-se entender o movimento anti-racionalista por meios racionais, o que não é impossível, mas que de certa maneira é paradoxal, e isso implica questionar não só a cientificidade da história, mas da ciência moderna como um todo. Não se trata em indagar a legitimidade científica ou negar sua eficácia dentro da proposta social vigente, mas sim, entender que hoje ela passa por uma crise, que dificilmente uma linha de raciocínio lógico única poderá explicar sua amplitude.

Pelbart reserva uma parte específica de sua escrita dedicada a observar o passado, ou melhor dizendo, observar os embates a partir desse passado, e diz:

O passado hoje teria se tornado um conjunto de espetáculos em ruínas, uma vasta coleção de imagens vazias, de simulacros sem referente. O passado já

“consciência histórica”. Deve-se aqui deixar registrado o esforço de historiadores como Paul Veyne de realizar uma leitura histórico-filosófica sobre a historiografia e também sobre a Teoria da História, que se diferiu da perspectiva estruturalista, ou da convencional História do Tempo Presente. Utilizando dos conceitos foucaultianos para entender o “acontecimento”, que na visão do autor constitui a história segundo os fatos diversos e dispare, nunca repetidos, em certa medida, relacionados com a questão da diferença deleuziana.

³¹ Lê-se, pois: “(...), o único tempo possível e pensável é o tempo da história, com sua continuidade e unidade supostas: uma vez abolido o tempo da história, o próprio tempo se esfacela e se desfaz. É óbvia a dificuldade de conceber tempos diferentes daqueles ditados pela história e seus vencedores, de entrever outros tempos que não os dados por uma unicidade futura ou por uma cronologia cuja linearidade, como já mostrava Bergson com tamanha insistência, era já espacialização. Apesar dessa dificuldade é preciso perguntar o que aconteceria caso pensássemos o tempo desvinculado da forma hegemônica da história e de sua pressuposta unidade e continuidade temporal. O paradoxo está, naturalmente, no fato de que o desafio de colocar o tempo sob o signo da multiplicidade, desvinculado da forma histórica dominante, responde precisamente a uma exigência do contexto histórico atual, pois nos vem da própria configuração contemporânea e, sobretudo, de seus diversos tempos emergentes, tão heterogêneos ao tempo cadenciado, encadeado, cumulativo e relativamente homogêneo que determinada concepção de história nos legou.” (PELBART, 2017, p. 23-24).

³² LAMPRECHT, Karl. História da cultura e história [1910]. In: MARTINS, Estevão de Rezende(org.). *A história pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010, 126-131.

não aparece como dimensão retrospectiva apta a reorientar nosso presente vital, nosso projeto coletivo.³³

Essa alegação é uma constância hoje entre diversos pensadores da história, discussão que desde os anos 90 provoca dor de cabeça para aqueles que pensam a relação da “ciência histórica” e da memória. O passado é tomado acriticamente como uma experiência vivida, mesmo que anteceda a própria existência dos saudosistas, isso pode ser figurativamente visto pelo meme que foi bem divulgado nas redes sociais nos últimos anos: “Saudades do que não vivi”. Apesar do tom humorado dessas publicações, a grande recepção dessa frase em meio aos cibernautas e no desenvolvimento de músicas a partir dela não podem ser ignorados. Também não é incomum essa relação com os revisionismos e negacionistas, como no caso da ditadura militar brasileira e as contra-narrativas fundadas em fontes questionáveis.

Com grande influência foucaultiana, Deleuze traz em complementação a seu pensamento a observação da loucura, afinal, assim como Foucault, ele se preocupa em realizar leituras pelas bordas, ou segundo sua própria conceituação, pelas linhas de fuga, e faz uma leitura conceitualmente “esquizofrênica”³⁴. A relação do poder-saber na sociedade é uma das mais conhecidas teses que Foucault desenvolveu em suas obras, e cuja influência sobre Deleuze é notável. Esse por sua vez articula suas análises também observando a relação de poderes existentes, preocupado em realizar seu respectivo mapeamento dentro de um mundo-rizoma. Em suas palavras: “*a história é um marcador temporal do poder.*”³⁵ E é a partir dessa noção de tensões entre a razão e a loucura, a história e o acontecimento, o virtual e o atual, o tempo e seus rizomas, que podemos compreender à princípio a preposição de se pensar a crise da historicidade segundo o pensamento deleuziano.

A partir da simplificada relação apresentada acima, partem outros conceitos tais como “Acontecimento”, “Virtual”, “Atualização”, “Atual” e “Campo transcendente assubjetivo”, que são caros para entendermos as relações entre o pensamento imanente de Deleuze e a história. Dessa forma, conseguiremos entender o que o autor quer dizer

³³ PELBART, op. cit., 2017, p. 20.

³⁴ Ler o platô 3 desse trabalho.

³⁵ Ibidem, 2017, p. 36; Referência ao posfácio intitulado *Un manifeste de moins*, de Gilles Deleuze, anexo ao livro *Superpositions*, publicado em 1980 na França.

quando se refere a “ser”, “devir” e “imanência”. Como vemos, nosso filósofo não mede esforços para construir seu arcabouço conceitual, e não sem motivo, para ele, a filosofia deve se fundar na criatividade e a produção de conceitos é resultado lógico disso; apesar da quantia de conceitos escolhida para ser trabalhada parecer volumosa (acredite ou não, é um tremendo arcabouço), todas elas são inseparáveis e necessárias para refletirmos sobre a crise da história hoje.

PLATÔ 2

Aceleração social:

A cronopolítica da modernidade institucionalizada

Na escolha pelo pensamento de Deleuze nesse trabalho inserimos posicionamentos primeiros que devem ser compreendidos quanto sua filosofia, não a confundindo com uma filosofia pós-moderna, mas sim pós-estruturalista.³⁶ Em outras palavras, não se considera aqui que a modernidade tenha sido superada ou que se tenha uma pretensão de sê-la; pelo contrário, trata-se de entender que somos hipermodernos, em todos os sentidos que isso possa ter, e que as estruturas que concebem tal modernidade a consome (autofagismo), comparativamente a imagem de um vidro de aquário rachado, cuja água que escorre das rachaduras *territorializa* o não-aquário molhando-o, ao passo que *desterritorializa* o sentido daquele pelos próprios limites do vidro. Logo, nosso interesse é voltado para além do que as rachaduras se inserem, pois é nelas, e a partir delas que podemos questionar criticamente a existência dessa estrutura, hoje, para alguns, in-sólida.

Segundo a potência apresentada por essas rachaduras, que dão caminho ao entendimento do que a modernidade se configura, nomeamo-la conceitualmente baseados no conceito de Modernidade tardia, que como veremos, vai de encontro à noção de organicidade temporal movente, que não se fecha e não termina em si mesma. A proposta a partir daqui é dissertar sobre como se deu a gradual e complexa aceleração temporal da moderna sociedade ocidental, com fim de entender, para desenvolvimentos posteriores, a dificuldade de se desenvolver a historicidade e também a consagrada consciência histórica em meio à virtualização do mundo na modernidade tardia, guiando segundo as seguintes *linhas de fuga*: 1- Aceleração do tempo e da experiência; 2- Ciência institucionalizada como lógica do sentido moderno.

Qual a relação que a Ciência teria com a aceleração temporal? Apesar de previsível, tal relação deve ser explorada para ser possível constituir o substrato da *máquina de guerra* proposta nesse trabalho. O projeto ocidental de sociedade vigente perdura pelo menos desde o século XVI com o desenvolvimento da *nova ciência* e os processos de secularização do Estado, consagrados no XIX pela institucionalização dessa ciência como aparato de estratégia estatal e de tensionamento das relações de saber-poder a seu favor.

³⁶ PELBART, op. cit., 2017, p. 17-18.

Invertendo os valores herméticos e cristãos (que concorriam nas relações de saber-poder do pensamento e imaginário ocidental entre os séculos XV e XVI), a ciência moderna colocara a ideia de processo cumulativo como meio para o desenvolvimento posterior de uma sociedade de perfectibilidade humana, atribuindo dessa forma ao futuro uma maior valorização que o presente, uma vez que o passado por si só é ultrapassado, e o presente se resumiria em uma construção da estrada para o futuro almejado. Isso fica claro na escrita de Francis Bacon em seu *Novum Organum*³⁷ (1620), onde, ao escrever sobre os empecilhos que impediriam a humanidade de progredir pela ciência, revela algumas problemáticas, estando em primeiro lugar, a separação necessária que deveria existir entre o Homem e a natureza (universo):

Os ídolos da tribo estão fundados na própria natureza humana, na própria tribo ou espécie humana. É falsa a asserção de que os sentidos do homem são a medida das coisas. Muito ao contrário, todas as percepções, tanto dos sentidos como da mente, guardam analogia com a natureza humana e não com o universo, O intelecto humano é semelhante a um espelho que reflete desigualmente os raios das coisas, dessa forma, as distorce e corrompe.³⁸

O desenvolvimento técnico possibilitado pelo novo aparato científico, o processo de secularização, e a compulsória acumulação mercantilista, impulsionara no século XVIII o processo da Primeira Revolução Industrial, e consecutivamente, o estabelecimento das bases concretas do sistema capitalista globalizado moderno. Essa revolução que começou na Inglaterra, reordenou não somente a hegemonia econômica do mundo europeu, como também as estruturas do tempo social nas cidades e nos sujeitos. Eis pois, as bases do que em seguida seria conhecido como Sistema Capitalista.

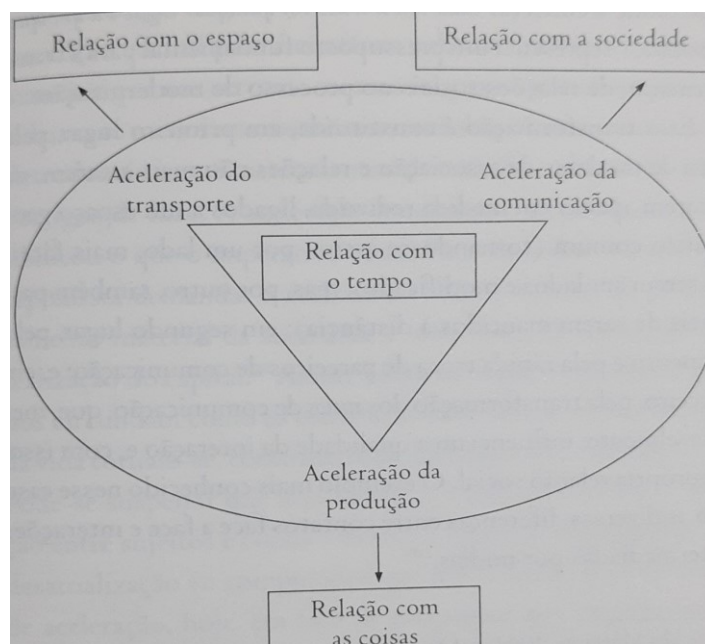
Quando pensamos na composição dos processos históricos do século XVIII, principalmente quando o alvo de nossa leitura é o mundo ocidental, é fundamental citarmos o movimento de dupla revolução que tomou conta do cenário europeu, e que eventualmente se difundiria pelo mundo globalizado. Essa dupla revolução apresenta em primeiro lugar um caráter econômico, e em segundo, um caráter político, respectivamente relacionados à Revolução Industrial e à Revolução Francesa.

³⁷ BACON, F. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da natureza*. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

³⁸ *Ibidem*, 1979. Pg. 21.

Apesar de processos distintos, essa dupla revolução compõe a estrutura fundamental do liberalismo moderno. Dessa maneira, o processo de atomização³⁹ social das profissões que começara no século XVI, encontra agora uma nova diretriz: se antes as pequenas manufaturas desenvolviam-se graças aos artesãos, que passavam seus conhecimentos de ofício para seus discípulos, a partir do século XVIII, esse tipo de comércio se encontraria em desvantagem (e já em menores proporções) em relação aos seus rivais de grande porte, sendo gradativamente sobrepostas e absorvidas como mão de obra para os capitalistas maiores.

Figura 1 - Aceleração da relação técnica – mundo



Fonte: ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 2020. Pg. 203.

No esquema acima, retirado do livro *Aceleração* (2020) de Hartmut Rosa, podemos ver que o desenvolvimento técnico influenciou mais do que somente setores econômicos. A experiência cotidiana apresentava maior dinamicidade, na interação pela comunicação (desenvolvimento do telefone), na fluidez e velocidade com que as revoltas

³⁹ Esse processo é estratégico, pois sob o pretexto da modernização, somos submetidos à velocidade do capital, produzindo uma intensa dependência (diga-se de passagem, cômoda) de especialistas. A configuração que a ciência institucionalizada impõe a sociedade moderna é conhecida como o processo de especialização e atomização social. Vemos a dissolução das costumeiras guildas de ofício medievais (responsáveis por repassar todo o processo produtivo diretamente aos sucessores), que não tinha condições de competir com as grandes indústrias capitalistas, que norteadas pela aceleração da velocidade de produção, gradualmente solapava qualquer chance de se conhecer o processo produtivo completo por parte de seus funcionários, até para evitar prováveis novas concorrências. Não se conhece muitas pessoas hoje que fujam desse processo, ninguém mais é Filósofo, Artesão, Matemático, Pintor, Médico ao mesmo tempo, é mais comum encontrarmos um médico-anestesiologista com especialização em anestesia local nos membros inferiores (com sorte, ele consiga trabalhar nos membros superiores se for necessário).

e mudanças políticas aconteciam (em meados do século XIX encontramos a Primavera dos Povos, com sua efervescência rebelde), e também maiores distâncias possíveis de serem realizadas em tempo reduzido (desenvolvimento da linha de ferro e mais tarde o automóvel). É possível inclusive observar tais desenvolvimentos pela literatura de época, como no livro “A Volta ao Mundo em 80 dias” de Júlio Verne⁴⁰, onde é retratado uma corrida em torno do mundo, em um tempo que antes pareceria impossível de ser realizada.

Os processos técnicos também se aceleraram no setor bélico, fator que permitiu aos Estados Nacionais instituírem o movimento imperialista, que introduzem globalmente a aceleração aos territórios invadidos de maneira atroz, reordenando e reformulando o cenário global. Sabemos que tais atrocidades a nível mundial eclodiram no século posterior em amplitude e velocidade inimagináveis.

Ao se referir ao século XX, Eric Hobsbawm nos diz:

Hecatombes nessa escala estavam além do alcance da imaginação do século XIX, e as que ocorreram se situavam no mundo do atraso ou da barbárie, fora do âmbito do progresso e da “civilização moderna”, e estavam, com certeza, destinadas a recuar diante do avanço universal, embora desigual.⁴¹

De fato, o que o século XX proporcionou em tão “pouco tempo”, fez com que Hobsbawm o referenciasse como o “breve século XX”. É nesse ponto onde, retomando ao começo desse capítulo pela citação de Pico Della Mirandola, o Homem moderno de fato teria se preparado para conhecer o mundo e tudo mais que quisesse, criando por sua livre iniciativa os meios para ir atrás, porém, a maldição de seu livre arbítrio, ancorada sobre a idealização progressista, encontraria no século XX sua máxima.

A aceleração do espaço-tempo pelos Homens foi tamanha desde o século XVI, onde os conflitos “naturais” entre os indivíduos e seus Estados teriam tomado proporções catastróficas a nível mundial no século XX, pela “diminuição” do tamanho do mundo, e pelas abruptas mudanças sociais e políticas que a acompanharia. A prometida Terra-do-Nunca visada pelo projeto moderno da civilização ocidental se esfarelava a cada tiro e bomba disparados no campo de batalha inconscientemente, porém para além disso, os

⁴⁰ VERNE, Júlio. *A volta ao mundo em 80 dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2020.

⁴¹ HOBBSAWM, Eric. *A Era dos Impérios: 1875-1914*. 3º edição. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1988. Pg. 455.

pilares que sustentavam tais prospectos também ruíam, pois se perdeu junto a noção de tempo que os orientava.

Os impactos dessa guerra de todos contra todos atingiriam bem mais do que os aspectos político-econômicos do mundo ocidental. Segundo Walter Benjamin, o que teria sido perdido empobreceria a humanidade de maneira que nem todo o ouro produzido pela guerra poderia recuperar a perda do sentido da cultura (passado/tradição) e de sua transmissão pela experiência interpessoal dos sujeitos:

Uma nova forma de miséria surgiu com esse monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem. (...) Aqui se revela, com toda clareza, que a nossa pobreza que recebeu novamente um rosto, nítido e preciso como o do mendigo medieval. (...) A horrível mixórdia de estilos e concepções do mundo do século passado mostrou-nos com tanta clareza aonde esses valores culturais podem nos conduzir, quando a experiência nos é subtraída, hipócrita ou sorrateiramente, que é hoje em dia uma prova de honradez confessar nossa pobreza. Sim, é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade. Surge assim uma nova barbárie.⁴²

Desorientados e aos pedaços, aqueles que sobreviveram à Guerra procuravam à sua maneira buscar sustento para dar sentido em sua existência subjetiva, em outras palavras, abandonados pela segurança de um futuro melhor. A sociedade ocidental colocava o peso em seu presente, de suprir as demandas e acelerações por todo um processo de desenvolvimento técnico e social que não poderia mais ser revertido. Usando ainda os escritos de Benjamin para pensar essa deslocação do foco temporal, “Ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do “atual”⁴³.

Esse processo de desilusão com o futuro se faz até o fim da Segunda Guerra Mundial, perpassando ao mundo destruído pós-Primeira Guerra, a ascensão dos governos Fascistas, a crise econômica de 1929 e é claro, a impessoalidade que a referida Segunda Guerra trouxera para o campo de batalha, concretizando com as bombas de Hiroshima e Nagasaki, o dismantelamento da possibilidade de existir um futuro de perfectibilidade humana.

⁴² BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. 3º edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. Pg. 115.

⁴³ *Ibidem*, 1987. Pg. 119.

Muitos dos que fixamente buscavam no horizonte futuro algum vislumbre de esperança, o deixaram de fazer, pois se continuassem a olhar agora, só veriam a nuvem de poeira levantada pela guerra. Se podemos captar algo explícito do sentimento de descrença na modernidade, devemos começar a fazê-lo observando na arte suas expressões. Mesmo antes das Guerras Mundiais, o pessimismo já era um companheiro, silencioso, mas sempre presente. Augusto dos Anjos, poeta brasileiro, foi talvez um expoente melancólico dessa companhia indesejada por muitos:

*Vês! Ninguém assistiu ao formidável
Enterro de sua última quimera.
Somente a Ingratidão – esta pantera –
Foi tua companheira inseparável!*

*Acostuma-te à lama que te espera!
O homem, que, nesta terra miserável,
Mora, entre feras, sente inevitável
Necessidade de também ser fera.*

*Toma um fósforo. Acende teu cigarro!
O beijo, amigo, é a véspera do escarro,
A mão que afaga é a mesma que apedreja.*

*Se alguém causa inda pena a tua chaga,
Apedreja essa mão vil que te afaga,
Escarra nessa boca que te beija!*

(ANJOS, Augusto dos. Versos Íntimos. 1912) ⁴⁴

A imagem do “enterro de sua última quimera” trazida por Augusto dos Anjos faz referência aqui a esperança última que foi perdida, lástima primeira de quem ainda esperava positivamente o amanhã melhor. Não nego o apressado pelo pessimismo melancólico de sua obra, mas a escolha de tornar essa a referência titular do platô é mais que contemplativa. Como já dito, o século XX presenciou o fim das certezas, fim esse que não se restringiu ao século das referidas hecatombes.

Eichmann, com seus dotes mentais bastante modestos, era certamente o último homem na sala de quem se podia esperar que viesse a desafiar essas idéias e agir por conta própria. Como além de cumprir aquilo que ele concebia como

⁴⁴ ANJOS, Augusto dos. Versos íntimos. *Os Cem Melhores Poemas Brasileiros do Século*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.

deveres de um cidadão respeitador das leis, ele também agia sob ordens — sempre o cuidado de estar “coberto” —, ele acabou completamente confuso e terminou frisando alternativamente as virtudes e os vícios da obediência cega, ou a “obediência cadavérica”, (Kadavergehorsam), como ele próprio a chamou.⁴⁵

Convidada nos anos 60 a acompanhar o julgamento de um dos articuladores do projeto de extermínio judeu na Alemanha, Hannah Arendt observa de perto as respostas e reações de Eichmann enquanto se defendia das acusações e tentava se justificar frente à corte e todos que lá estavam. Ela é pega de espanto ao notar que Eichmann não apresentava nenhuma característica de transtorno psíquico, e mesmo tendo participado diretamente no extermínio de incontáveis pessoas, o acusado não sentia remorso e muito menos entendia que as acusações contra ele fossem válidas.

É aí que a autora entende a problemática gravíssima encrustada em seu contemporâneo. A relação dos sujeitos quanto a seu comportamento e suas subjetividades edificantes estaria alienada, em outras palavras, “a banalidade do mal”⁴⁶ indica diretamente que, presos em seu “agora”, os Homens perderam a capacidade de articular criticamente a relação passado-presente-futuro (impossibilitados de pensarem sozinhos) incorporando as imposições político-ideológicas dominantes de sua época, sendo suscetíveis a governos totalitários e posicionamentos negacionistas.

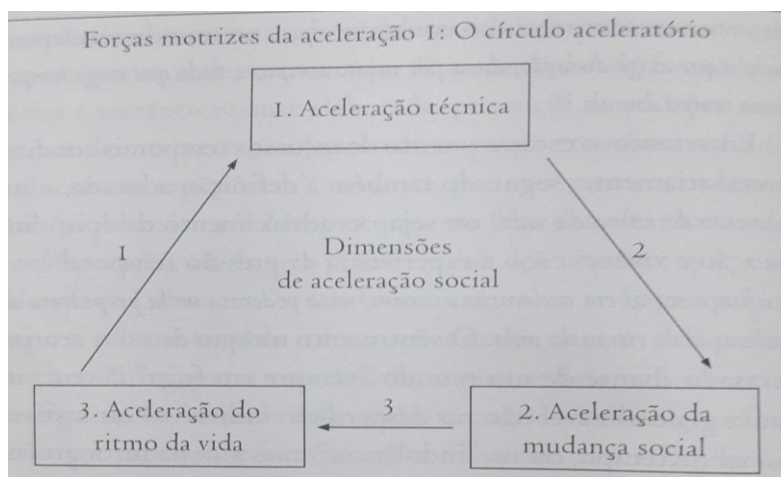
Essa “banalização do mal” não é estrita ao caso alemão, mas sim, é dosada homeopaticamente na sociedade ocidental. Saindo um pouco do âmbito político-filosófico de Arendt, buscaremos compreender por meios sociológicos e sistemáticos como a sociedade moderna teria se tornado, em termos benjaminianos, uma “sociedade do vidro”⁴⁷. Para isso, complementamos os posicionamentos de Hannah Arendt e Walter Benjamin, sobre a ausência da crítica e da pobreza experiencial dos sujeitos no século XX, com o auxílio João Tziminadis, intérprete brasileiro dos escritos de Hartmut Rosa.

⁴⁵ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras. 2013. Pg. 152.

⁴⁶ Hannah Arendt articula essa formulação entendendo pelo depoimento lúcido de Eichmann, que ele acreditava estar imune das responsabilidades de seus atos, pois estaria seguindo as imposições éticas, morais e legislativas criadas pelo governo totalitário nazista. Desse modo, cria-se uma banalização (vulgarização) legitimada do pensamento acríptico e influenciável; por conta disso, Hannah Arendt indica que a maioria esmagadora dos alemães apoiaram o nazismo e reproduziram sua ideologia, na esfera pública, privada e íntima.

⁴⁷ Em “Experiência e Pobreza” (1933), Walter Benjamin reformula os escritos de Paul Scheerbarth e infere que a modernidade se tornou vidro. Elemento esse que segundo ele “Não é por acaso que o vidro é um material tão duro e tão liso, no qual nada se fixa. (...) O vidro é em geral o inimigo do mistério. E também inimigo da propriedade.” (BENJAMIN, 1987. Pg.117).

Figura 2 - Círculo autônomo de aceleração social



Fonte: ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 2020. Pg. 312.

Rosa, ao pensar as estruturas de aceleração do tempo moderno, descobre em sua pesquisa que, se antes o Homem tinha a vontade de tornar o tempo célere para seu benefício⁴⁸, na modernidade tardia esse não precisaria mais se dar o esforço, pois fora desenvolvido um círculo de estrutura temporal autônomo que se acelerava permanentemente, ao ponto que mesmo se quisessem-no parar não o conseguiriam.

Em termos simples, o círculo da aceleração é o resultado da relação mútua entre as três formas de manifestação da aceleração social, acima descritas. A aceleração do ritmo da vida, ao chegar a certos limites físicos, demanda aplicações técnicas que, conseqüentemente, alimentam a aceleração técnica, e essa, por sua, vez, impulsiona em grande medida as mudanças mais profundas da sabedoria prática, intensificando as mudanças sociais. Sob a pressão de mudanças sociais progressivamente mais velozes, os indivíduos são exortados a suturar as diferenças entre o ritmo do mundo e o ritmo de suas vidas.⁴⁹

Essa é uma das principais motivações para a leitura de Rosa, onde, presos por um ciclo célere e automático, os sujeitos sociais não conseguiriam acompanhar tais modificações abruptas, e estariam *dessincronizados*⁵⁰ do mundo e tendentes à alienação⁵¹

⁴⁸ Ler *Subcapítulo 1.2.3*

⁴⁹ TZIMINADIS, João Lucas Faco. *Frenesi em suspensão: Em direção a um modelo crítico a partir da teoria da aceleração social de Hartmut Rosa*. 2018. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) -Universidade Estadual Paulista, Araraquara-SP. Pg. 53.

⁵⁰ Para maiores duvidas, ler o quarto capítulo da obra: ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 2020. Pg. 425-636.

⁵¹ ROSA, Hartmut. *Alienation and acceleration: Towards a critical theory of late-modern temporality*. Aarhus Universitetsforlag, 2010.

dessa aceleração, e sim, isso também se torna um círculo vicioso (Descolamento – Alienação – Deslocamento). Então, apontando para o final dessa análise dos sujeitos modernos e a crise de sua modernidade acelerada, apresento o conceito de Dessincronização.

Em linhas gerais, parte-se da constatação de que a aceleração social se torna, a partir de certas transformações estruturais e culturais localizadas nas últimas décadas do século passado, um processo autônomo. (...), opera-se uma síntese das propostas de Rosa a partir de duas características centrais, que podem ser tomadas como respostas à condição de risco permanente de dessincronização: a contemporização das cadeias de ação, isto é, a dissolução dos limites e a rasura das fronteiras entre esferas sociais, e destemporalização, isto é, o abandono da pretensão moderna de dotar o tempo biográfico e o tempo histórico de uma unidade de sentido que oriente as ações no mundo, dando lugar à situacionalidade e ao elogio (ideológico) da contingência.⁵²

Para Rosa, assim como Deleuze, um dos pilares centrais da modernidade (e do próprio Capitalismo) é a aceleração, cuja respectiva consequência é o processo de *dessincronização* dos indivíduos, vemos então uma brecha de aproximação possível entre os referidos pensadores, pelo menos quanto a crítica que o referido filósofo constrói segundo sua leitura de Foucault de uma *sociedade disciplinar*⁵³, ou já atualizada em seus termos, uma *sociedade de controle*⁵⁴.

A releitura que Deleuze realiza sobre o pensamento foucaultiano é fundamental, principalmente para compreendermos o sentido da *aceleração* de Rosa, pois aquele ressalta que, diferente das sociedades formadas até meados do século XX voltadas para a institucionalização fechada das relações de força por meio de agentes de controle visíveis (escola, prisão, manicômio, etc...), a nova forma de relação de poderes que o mesmo vivenciara se constituía como uma sociedade que procura descodificar tais instituições, não no sentido a abolir as relações de poder, mas para que seja possível chegar a tal aceleração das relações de força, agora que o limite das instituições não restringisse tal processo, que o indivíduo perderia a capacidade de refletir sobre tal tensão célere. Em outras palavras, o capitalismo desenvolvera um nível de sociedade tão acelerada

⁵² *Ibidem*, 2018. Pg. 11-12.

⁵³ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 20ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

⁵⁴ DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: _____. *Conversações*. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

(quantitativamente e qualitativamente) que podemos dizer que estaríamos vivendo segundo à *Caixa Preta*⁵⁵ de Vilém Flusser⁵⁶, um mundo tão descodificado que nos encontraríamos *dessincronizados* das mecânicas técnicas e sociais, nas palavras de Rosa, e controlados de maneira homeopática pelo Estado, que já não necessita das instituições para cercear e reduzir a potência dos indivíduos, como nos diz Deleuze.

⁵⁵ A filosofia da Caixa Preta desenvolvida por Vilém Flusser ressalta, ao nível semiótico, o distanciamento e a incompreensibilidade que temos com as tecnologias que nossa sociedade cria e hiper-utiliza. Apesar do uso cotidiano e excessivo, nosso entendimento é limitado e mecânico, restrito aos usos e não às operações e estruturas próprias desses mecanismos.

⁵⁶ FLÜSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Hucitec, 1985.

PLATÔ 3

Sobre a lógica da *Razão* acrescida a guerra do *juízo de Deus*:

***Corpo sem Órgãos* e o estado esquizofrênico de consciência**

Figura 3 - Carta-manifesto de Antonin Artaud de 1919 aos médicos-chefes do hospício

Lettre aux Médecins-Chefs des Asiles de Fous

MESSIEURS,

LES LOIS, LA COUTUME VOUS CONCÈDENT LE DROIT DE MESURER L'ESPRIT. CETTE JURIDICTION SOUVERAINE, REDOUTABLE, C'EST AVEC VOTRE ENTENDEMENT QUE VOUS L'EXERCEZ. LAISSEZ-NOUS RIRE. LA CRÉDULITÉ DES PEUPLES CIVILISÉS, DES SAVANTS, DES GOUVERNANTS PAR LA PSYCHIATRIE D'ON NE SAIT QUELLES LUMIÈRES SURNATURELLES. LE PROCÈS DE VOTRE PROFESSION EST JUGÉ D'AVANCE. NOUS N'ENTENDONS PAS DISCUTER ICI LA VALEUR DE VOTRE SCIENCE, NI L'EXISTENCE DOUTEUSE DES MALADIES MENTALES. MAIS POUR CENT PATHOGÉNIES PRÉTENTIEUSES OU SE DÉCHAÎNE LA CONFUSION DE LA MATIÈRE ET DE L'ESPRIT, POUR CENT CLASSIFICATIONS DONT LES PLUS VAGUES SONT ENCORE LES SEULES UTILISABLES, COMBINE DE TENTATIVES NOBLES POUR APPROCHER LE MONDE CÉRÉBRAL OU VIVENT TANT DE VOS PRISONNIERS ? COMBIEN ÊTES-VOUS, PAR EXEMPLE, POUR QUI LE RÊVE DU DÉMENT PRÉCOCE, LES IMAGES DONT IL EST LA PROIE SONT AUTRE CHOSE QU'UNE SALADE DE MOTS ?

NOUS NE NOUS ÉTONNONS PAS DE VOUS TROUVER INFÉRIEURS A UNE TÂCHE POUR LAQUELLE IL N'Y A QUE PEU DE PRÉDESTINÉS. MAIS NOUS NOUS ÉLEVONS CONTRE LE DROIT ATTRIBUÉ A DES HOMMES, BORNÉS OU NON, DE SANCTIONNER PAR L'INCARCÉRATION PERPÉTUELLE LEURS INVESTIGATIONS DANS LE DOMAINE DE L'ESPRIT.

ET QUELLE INCARCÉRATION ! ON SAIT, — ON NE SAIT PAS ASSEZ — QUE LES ASILÉS LOIN D'ÊTRE DES *asiles*, SONT D'EFFROYABLES GÉOLÉS, OU LES DÉTENUS FOURNISSENT UNE MAIN-D'ŒUVRE GRATUITE ET COMMODE, OU LES SÉVICES SONT LA RÈGLE, ET CELA EST TOLÉRÉ PAR VOUS. L'ASILE D'AJIÉNÉS, SOUS LE COUVERT DE LA SCIENCE ET DE LA JUSTICE, EST COMPARABLE A LA CASERNE, A LA PRISON, AU BAGNE.

NOUS NE SOULÈVERONS PAS ICI LA QUESTION DES INTERNEMENTS ARBITRAIRES, POUR VOUS ÉVITER LA PEINE DE DÉNÉGATIONS FACILES. NOUS AFFIRMONS QU'UN GRAND NOMBRE DE VOS PENSIONNAIRES, PARFAITEMENT FOUS SUIVANT LA DÉFINITION OFFICIELLE, SONT, EUX AUSSI, ARBITRAIREMENT INTERNÉS. NOUS N'ADMETTONS PAS QU'ON ENTRAVE LE LIBRE DÉVELOPPEMENT D'UN DÉLIRE, AUSSI LÉGITIME, AUSSI LOGIQUE QUE TOUTE AUTRE SUCCESSION D'IDÉES OU D'ACTES HUMAINS. LA RÉPRESSION DES RÉACTIONS ANTISOCIALES EST AUSSI CHIMÉRIQUE QU'INACCEPTABLE EN SON PRINCIPE. TOUTS LES ACTES INDIVIDUELS SONT ANTISOCIAUX, LES FOUS SONT LES VICTIMES INDIVIDUELLES PAR EXCELLENCE DE LA DICTATURE SOCIALE ; AU NOM DE CETTE INDIVIDUALITÉ QUI EST LE PROPRE DE L'HOMME, NOUS RÉCLAMONS QU'ON LIBÈRE CES FORÇATS DE LA SENSIBILITÉ, PUISQU'AUSI BIEN IL N'EST PAS AU POUVOIR DES LOIS D'ENFERMER TOUS LES HOMMES QUI PENSENT ET AGISSENT.

SANS INSISTER SUR LE CARACTÈRE PARFAITEMENT GÉNIAL DES MANIFESTATIONS DE CERTAINS FOUS, DANS LA MESURE OU NOUS SOMMES APTES A LES APPRÉCIER, NOUS AFFIRMONS LA LÉGITIMITÉ ABSOLUE DE LEUR CONCEPTION DE LA RÉALITÉ, ET DE TOUS LES ACTES QUI EN DÉCOULENT.

PUISSEZ-VOUS VOUS EN SOUVENIR DEMAIN MATIN A L'HEURE DE LA VISITE, QUAND VOUS TENTEREZ SANS LEXIQUE DE CONVERSER AVEC CES HOMMES SUR LESQUELS, RECONNAISSEZ-LE, VOUS N'AVEZ D'AVANTAGE QUE CELUI DE LA FORCE.

Fonte: ARTAUD, Antonin. Lettre aux Médecins-Chefs des Asiles de Fous. In: *Revista La Révolution Surréaliste*, n° 3 — Première année, Paris, 15 de abril de 1925. P.29. Acesso dia 24/06/2022 às 13:32h.

Link: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58450863/f31.item>⁵⁷

⁵⁷ Lê-se: “Senhores, As leis e os costumes vos concedem o direito de medir o espírito. Essa jurisdição soberana e temível é exercida com vossa razão. Deixai-nos rir. A credulidade dos povos civilizados, dos sábios, dos governos, adorna a psiquiatria de não sei que luzes sobrenaturais. O processo da vossa profissão já recebeu seu veredito. Não pretendemos discutir aqui o valor da vossa ciência nem a duvidosa existência das doenças mentais. Mas para cada cem supostas patogenias nas quais se desencadeia a confusão da matéria e do espírito, para cada cem classificações das quais as mais vagas ainda são as mais aproveitáveis, quantas são as tentativas nobres de chegar ao mundo cerebral onde vivem tantos dos vossos prisioneiros? Quantos, por exemplo, acham que o sonho do demente precoce, as imagens pelas quais ele é possuído, são algo mais que uma salada de palavras? Não nos surpreendemos com vosso despreparo

O *Corpo sem Órgãos* é de fato um dos conceitos mais complexos (para não dizer mal entendido) atribuídos às obras de Deleuze e Guattari, e dou a isso dois motivos: 1) Existem pelo menos duas construções possíveis do termo pelos autores, uma apresentada em sua obra *Anti-Édipo*⁵⁸ (também em *Lógica do Sentido*), com um sentido ontológico, e outra desenvolvida em *Mil Platôs*⁵⁹, onde lhe é atribuída um sentido que extravasa o *inconsciente maquínico* e emerge na imanência múltipla do corpo conforme luta contra sua estratificação compulsória; 2) No que tange à própria percepção dos autores quanto a recepção de suas obras, os mesmos ressaltam no prefácio da edição italiana de *Mil Platôs (1980)* que esse tivera um “fracasso aparente”, pois não obteve a mesma fama de *Anti-Édipo* (1972), todavia seu impacto foi ressonante, ecoou não só em Édipo ou na psicanálise, fizeram estremecer em suas próprias palavras: “a distinção entre consciência e inconsciência, entre a natureza e a história, o corpo e a alma.”⁶⁰ Dessa forma, não é somente o conceito que se torna muitas vezes mal compreendido, mas toda a formulação de sua crítica, desenvolvendo inclusive uma forma de escrita que contempla essa lógica, distinta da habitual estrutura narrativa do pensamento.

Não nos colocamos aqui a responder à pergunta sobre como conseguir para si um *Corpo sem Órgãos* (nome de um dos platôs escritos por Deleuze), afinal esse *corpo* nunca pode de fato ser alcançado como veremos, não permanentemente pelo menos. Em lugar disso, procuramos refletir sobre as seguintes questões: Qual a relação existente entre o

diante de uma tarefa para a qual só existem uns poucos predestinados. No entanto nos rebelamos contra o direito concedido a homens – limitados ou não – de sacramentar com o encarceramento perpétuo suas investigações no domínio do espírito. E que encarceramento! Sabe-se – não se sabe o suficiente – que os hospícios, longe de serem asilos, são pavorosos cárceres onde os detentos fornecem uma mão de obra gratuita e cômoda, onde os suplícios são a regra, e isso é tolerado pelos senhores. O hospício de alienados, sob o manto da ciência e da justiça, é comparável à caserna, à prisão, à masmorra. Não levantaremos aqui a questão das internações arbitrárias, para vos poupar o trabalho dos desmentidos fáceis. Afirmamos que uma grande parte dos vossos pensionistas, perfeitamente loucos segundo a definição oficial, estão, eles também, arbitrariamente internados. Não admitimos que se freie o livre desenvolvimento de um delírio, tão legítimo e lógico quanto qualquer outra sequência de ideias e atos humanos. A repressão dos atos antissociais é tão ilusória quanto inaceitável no seu fundamento. Todos os atos individuais são antissociais. Os loucos são as vítimas individuais por excelência da ditadura social; em nome dessa individualidade intrínseca ao homem, exigimos que sejam soltos esses encarcerados da sensibilidade, pois não está ao alcance das leis prender todos os homens que pensam e agem. Sem insistir no caráter perfeitamente genial das manifestações de certos loucos, na medida da nossa capacidade de avaliá-las, afirmamos a legitimidade absoluta da sua concepção de realidade e de todos os atos que dela decorrem. Que tudo isso seja lembrado amanhã pela manhã, na hora da visita, quando tentarem conversar sem dicionário com esses homens sobre os quais, reconheçam, os senhores só têm a superioridade da força.” Tradução por Cláudio Willer.

⁵⁸ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (1972). Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

⁵⁹ _____ *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2011.

⁶⁰ *Ibidem*. 2011, pg. 10.

corpo, os *órgãos* e a esquizofrenia? Qual o preço do *juízo de Deus* acrescido à *lógica da razão*?

Antes de nos aprofundarmos nas propostas de Deleuze e Guattari devemos voltar à persona que de fato cunhou o termo, e que nos é cara para que possamos responder à pergunta e também compreendermos qual a relevância do questionamento para essa pesquisa. Antonin Artaud (1896 – 1948), foi poeta e dramaturgo francês, também transitou pelo estado de consciência esquizofrênica⁶¹ e foi internado em sanatórios, recebendo inclusive tratamentos com choque e fortes antipsicóticos que o desgastaram fisicamente e mentalmente. Seus ideais anarquistas ecoaram em sua teoria teatral, onde viera a privilegiar o *corpo* como componente primo desse espaço, lugar esse ocupado pela *palavra* até o momento. O corpo nessa visão não deve ser representação das palavras enquanto ação, mas como a verdadeira expressão, afinal somente ele pode exprimir o irrepresentável, extrapola a palavra que engana e limita. Os órgãos que se fazem presentes no corpo são tão limitantes quanto as próprias palavras, são a negação da multiplicidade, uma vez que a funcionalidade de cada um é estruturalmente delimitada (imposição) e limitada (impotência). Eis pois a intenção de ter para si um “corpo sem órgãos”, pensar no corpo não como organismo, mas sim como um ato de criação, que renega, além de seus órgãos, qualquer lógica que estipule o lugar e a função que esse deve tomar.

De acordo com o DSM-5 (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition*), temos curiosamente uma das seguintes indicações sintomáticas de psicose esquizofrênica: “*Delírios na esquizofrenia tendem a ser bizarros—i. e., claramente implausíveis e não derivados de experiências comuns de vida (p. ex., acreditar que alguém removeu os órgãos internos sem deixar cicatriz).*”⁶². Logicamente ninguém removeu os órgãos internos de Artaud, todavia, de modo

⁶¹ Prefere-se aqui conceituar “estado de consciência esquizofrênica” ao invés de simplesmente esquizofrenia ou esquizofrênico pelo fato de, influenciado por uma leitura deleuziana, se tratar de um processo de criação distinto, tendo valor outro ao que comumente lhe atribuído como uma mera disfunção ou incapacidade de confluir o pensamento. Não há em nenhum momento a tentativa de se romantizar tal processo, pelo contrário, buscasse “desromantizar” o sentido atribuído ao estado de consciência da razão comum, estratificada e funcional. O termo é inspirado pelo “*schizophrenic mode of consciousness*” de Paul Fearn, retirado de seu texto *Nijinsky: Ballet, schizophrenic consciousness and philosophy* (2009), porém seu entendimento e aplicação em nossa pesquisa é distinto de seu valor original, uma vez que procuramos aqui colocar sob os holofotes de nossa pesquisa a multiplicidade e a potência enquanto ponto *a priori* em relação aos processos psíquicos que deles devêm.

⁶² ESQUIZOFRENIA, in: *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 5ª Edição. Link: https://www.msmanuals.com/pt-br/profissional/transtornos-psiQUI%C3%A1tricos/esquizofrenia-e-transtornos-relacionados/esquizofrenia#v1029135_pt. Consultado em 25/06/2022 às 13:30h.

imane (não empírico) seus estados de consciência psicóticos não eram menos lógicos que a realidade racional que lhe prende. A lógica se torna um terreno instável, e isso não deve ser visto como depreciativo. Poder-se-ia voltar aos escritos de Foucault sobre a História da Loucura⁶³ e todo o aparato racional pelo qual o poderio do saber-poder empreende nas institucionalidades da lógica aparente, mas não é por esse caminho que pretendemos seguir.

Então se de fato é quisto a obtenção de *Corpos sem Órgãos*, como é proposto por Artaud e Deleuze, devemos inferir que o estado de consciência esquizofrênico é necessário? Ou em outras palavras, devemos realizar uma apologia à psicose para nos libertarmos das amarras dos *órgãos*? A resposta evidentemente é negativa, mas não excludente. É necessário reiterar, não se trata de romantizar o estado de consciência esquizofrênica, o movimento é contrário, somente por meio da multiplicidade e da criação que se é possível atingir tal *corpo* quisto aqui, junto ao combate ao aparelho estatal que rege e articula o funcionamento desse *organismo*. A leitura que Deleuze faz sobre o conto fantasioso de Lewis Carroll nos vem a falar sobre, afinal, em meio a grande loucura do mundo de Alice pouco podemos racionalizar dos acontecimentos, ao contrário, esses são um convite a apreendermos a lógica de um sentido outro das coisas.⁶⁴

Talvez o que melhor nos ajude a entender essa relação instável questionada acima seja o conceito de *fissura* apresentada por Deleuze em *Lógica do Sentido* (1969)⁶⁵. Por definição, uma *fissura* estabelece uma relação de tensão entre um *exterior*, uma *superfície* e um *interior*.

*Havia uma fissura silenciosa, imperceptível, na superfície, único acontecimento de superfície, como suspenso sobre si mesmo, planando sobre si, sobrevoando seu próprio campo. A verdadeira diferença não é entre o interior e o exterior. A fissura não é nem interior nem exterior, ela se acha na fronteira, insensível, incorporal, ideal.*⁶⁶

⁶³ FOUCAULT, Michel. História da Loucura. 8ª. Edição. São Paulo, Perspectiva. 2005.

⁶⁴ É interessante ressaltar que ao mesmo tempo, Deleuze toma nota de uma carta escrita por Artaud em Rodez onde critica veementemente a obra de Carroll: “Artaud considera Lewis Carroll como um perverso, (...) que se restringe à instauração de uma linguagem de superfície e não sentiu o verdadeiro problema de uma linguagem em profundidade.” (DELEUZE, 1974. Pg. 87) Isso se deve ao fato de que a “loucura” narrada por Carroll, segundo Artaud, ocorre na superfície de uma organização funcional; cada personagem e problematização ocupa uma função, uma operação ilusoriamente ilógica.

⁶⁵ DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo. Perspectiva, 1974. Pg. 157 – 166.

⁶⁶ *Ibidem*. 1974. Pg. 158.

O *Corpo*, com ou sem *Órgãos*, não é um ente ou um conceito palpável, ele é a justaposição da tensão existente da efervescência múltipla dos acontecimentos e das estratificações que nos são postas. O *Corpo* também não se faz de *superfície* ou *fissura*, lembremos que se o definirmos pelos seus limites o sujeitaríamos a um organismo territorializado. Ele é resultado dos desejos que perpassam nossa maquinaria, multiplicidade em potência pura. Em resumo, parte do princípio da criação, daquilo que irrompe estruturas, que busca novos territórios. Eis a linha tênue que talvez facilite nosso entendimento sobre a necessidade de se buscar tal objetivo, fugindo da razão estabelecida, buscamos na desorganização de nosso corpo um *corpo* outro para nos reorganizarmos de maneira subversiva, devir-esquizofrênico. Esse movimento chamamos aqui de estado de consciência esquizofrênica, sem cair no erro de confundi-la com a ausência total de superfície.⁶⁷

Por mais abstrato que se faça parecer, essa discussão não passa pelo campo transcendental (não em um primeiro momento), afinal o *corpo* é prático, imanente e múltiplo. O *organismo*, por sua vez, configura o *corpo* ao passo que se funda na diferença positiva operacionalizada na tensão entre a *razão* e o *juízo de Deus*.

Ao passo que buscamos explicar sobre o que se trata a *razão* presente em nossa formulação, buscamos em Deleuze uma leitura distinta da clássica. Destacamos de sua leitura três pontos principais:

1) A *razão* não é transcendente e nem uma faculdade, mas sim um conglomerado de processos,

Não há razão pura ou racionalidade por excelência. Existem processos de racionalização - heterogêneos e variados, dependendo das condições, épocas, grupos e indivíduos. Estes estão constantemente sendo abortados, retrocedendo e chegando a becos sem saída, e ainda retomando em outro lugar, com novos compassos, novos ritmos, novos encantos.⁶⁸

⁶⁷ “Se perguntamos por que não bastaria a saúde, por que a fissura é desejável é porque, talvez, nunca pensamos a não ser por ela e sobre suas bordas e que tudo o que foi bom e grande na humanidade entra e sai por ela.”(DELEUZE, 1974. Pg. 165) Nesse ponto vale lembrar que a *fissura* é a agressão que o corpo recebe e ao mesmo tempo produz para que o novo se estabeleça, sendo imprescindível sua existência. Todavia, como veremos, apesar de necessária ela pode irromper por completo a superfície, não existindo mais um processo de *reterritorialização* do *corpo*, mas sim uma eterna indefinição entre o interior e o exterior, ou seja, a loucura pura.

⁶⁸ “There is no pure reason or rationality par excellence. There are processes of rationalization—heterogeneous and varied, depending on conditions, eras, groups, and individuals. These are constantly being aborted, receding, and reaching dead ends, and yet resuming elsewhere, with new measures, new

2) Deleuze desconfigura o quadrúplice princípio da razão clássica (*Identidade; Não-contradição; terceiro excluído; Razão suficiente*), criando lógicas conceituais próprias a seu pensamento, respectivamente contrapondo-as pelas seguintes formas: *Filosofia da diferença; Paradoxalismo; Sínteses-disjuntivas; Rizomas*.

3) A razão pode ser amparada pela lógica, mas o contrário não lhe cabe. Leitura que chacoalhou não só a psicanálise e seu edipianismo, mas também boa parte da filosofia contemporânea. Deleuze compreende que a *razão* é infinitiva, compondo-se de um eterno processo maquínico de deflagração da diferença e da repetição (o que torna apto a territorialização), a *lógica* se coloca em paralelo como multiplicidade, forma pelos quais se encaminham linhas de fugas racionais ou não. Por analogia trazemos as figuras deleuzianas da *árvore* e do *rizoma*, sendo a primeira uma estrutura que procura submeter a *lógica* ao racionalismo (verticalismo estrutural) que aproxima pela identidade, distinta do rizoma que articula lógicas imanentes pelas quais tanto o racionalismo e o irracionalismo são comportados pela multiplicidade e pela diferença.⁶⁹ É importante ainda ressaltar que apesar de possível, ambos os processos ocorrem e devem ser lidos separadamente.

Voltando para a discussão do estado esquizofrênico de consciência, buscamos no terceiro ponto acima citado um melhor caminho para sua reflexão. Para isso, voltamos os holofotes agora para Waslaw Nijinsky, contemporâneo de Artaud.

Waslaw Nijinsky⁷⁰ foi um dos bailarinos mais reconhecidos do início do século XX, sua fama atravessou continentes e estremeceu os paradigmas estéticos do ballet

rhythms, new allures.” DELEUZE, Gilles. Pericles and Verdi: The philosophy of Francois Chatelet. *The Opera Quarterly*, v. 21, n. 4. Tradução nossa, 2005. P. 719.

⁶⁹ Talvez um bom exemplo seja o acontecimento do morrer. Ser mortal de fato é o que garante a potência do morrer, todavia não se morre por ser mortal, pode-se morrer efetivamente pela fome, e racionalmente se chega a essa conclusão. O suicídio também comporta potência de morte, apesar de muitas vezes não poder ser racionalizada como pretende a suicidologia.

⁷⁰ Waslaw Nijinsky (1889 – 1950) nasceu em Kiev, filho de pais dançarinos aprendeu desde cedo sobre a arte da dança. Desde cedo mostrou-se um prodígio, sendo aceito pela escola de dança do Teatro Imperial Russo aos 10 anos. Em 1909, após se formar, conhece Sergei Diaghilev (1872 – 1929), renomado historiador da arte e também dono da mais influente companhia de ballet do início do século, o Ballets Russes. Enquanto dentro da companhia, é evidenciado que Nijinsky e Diaghilev compunham um casal homoafetivo, que apesar de não oficializado, era reconhecido publicamente; tendo má aceitação de grande parte da crítica que considerava um relacionamento imoral, ao passo de também serem referenciados positivamente por certos grupos liberais que buscavam, dentro de uma política de vigilância normativa, reconhecer tais relacionamentos num contexto político-social maior. Contudo, tal relação se esfacela ao passo em que Nijinsky transita com o passar dos anos para um estado de consciência esquizofrênica, que gera um grande desgaste na sua relação com Diaghilev. Em uma de suas turnês pela Argentina (não cabe aqui desenvolver com detalhes os motivos para tal) o bailarino se casa com uma integrante da companhia,

clássico. Elegido apoteoticamente pelo seu público, seus movimentos e posturas pareciam irromper os limites do corpo físico, sendo atribuído a esse o título de “Deus da dança”. Assim como Artaud, também foi internado em asilos psiquiátricos por ser considerado esquizofrênico. Seu legado, entretanto, é reconhecido justamente pela defasagem da estética clássica da dança, com formas e movimentos considerados “inapropriados” e “imorais” por boa parte da sociedade da época.

Sou um homem com razão. No livro de Tolstoi, a razão é muito explicada. Li esse livro e, portanto, sei o que significa. Não tenho medo de pessoas inteligentes. Sou forte porque sinto tudo o que é dito sobre mim. Sei que inventam todo tipo de coisa para me acalmar. Os médicos são bons. Minha mulher também é uma boa mulher. Mas eles pensam muito. Temo por suas inteligências. As pessoas ficam loucas porque pensam muito. Não quero que fiquem loucas: farei tudo para que fiquem saudáveis.⁷¹

O trecho acima citado foi retirado dos diários escritos pelo bailarino em 1919, período em que já era visitado por médicos para analisar seu “estado mental”, sendo diagnosticado esquizofrênico pela desordem que seu pensamento apresentava diariamente. Partimos então de seu diário para que conseguimos melhor entender a relação da *razão* com a lógica esquizofrênica.

Nijinsky era leitor de diversos literatos e filósofos, dentre eles podemos citar Tolstoi e Schopenhauer. A *razão*, enquanto discussão filosófica, aparece em seu diário diversas vezes, seja para criticá-la (sendo um empecilho para entender a Deus e seu sentimento), seja para reiterar que mesmo em sua “loucura” ainda entendia seu funcionamento. Por vezes, é nitidamente visível em seus escritos um dos sintomas psíquicos comuns da esquizofrenia, a paranoia. Mas convenhamos, no contexto em questão, qualquer *corpo* que não contemple o organismo social de forma racionalizada deve de fato se sentir perseguido, pois de fato o é.⁷²

e ao saber disso Diaghilev demite ambos, o que pode ter sido um dos muitos intensificadores para a transição dos estados de consciência do bailarino. Em 1919 (ano esse quando escreve por alguns meses um diário de seus pensamentos, já em avançado estado de consciência esquizofrênica) é internado em um sanatório, e até 1950, entre idas e vindas, viverá até sua morte sob essa condição.

⁷¹ NIJINSKY, Waslaw; DA PULSZKY NIJINSKY, Romola. *O diário de Nijinsky*. Rio de Janeiro. Rocco, 1985. Pg. 164.

⁷² Vê-se o seguinte relato que melhor explicita os motivos nada ilógicos de sua paranoia: “*Não posso mais confiar em minha mulher, pois sinto que ela quer dar esse diário para ser examinado pelo médico. (...) Amo minha mulher e ela me ama, mas acredita em médicos. Conheço os médicos, eu os entendo. Querem examinar minha cabeça, mas eu quero examinar suas mentes. (...) Escrevi alguma poesia para que os*

Se se pega o estudo de caso de Nijinsky, podemos ler que erroneamente a esquizofrenia se resumiria a um mero transtorno que impossibilita a cognição racional do indivíduo (pelo menos é assim que comumente ela é retratada em diversos meios). Ele tem plena consciência sobre o funcionamento da *razão*, principalmente sobre a legitimação da mesma pela sociedade, mesmo que grande parte dessa leitura se ancore no produto desse mesmo organismo social, o medo. Não significa, é claro, dizer que por reconhecer a operacionalidade da razão, mas não se submeter a ela, seja um indicativo de que esse escolheu assim o ser por livre arbítrio. Podemos dizer que Nijinsky conseguiu então para si um *corpo sem órgãos*? Não existe uma metragem para que se possa considerar o que um *corpo sem órgãos* é ou deixa de ser enquanto identidade (a identidade não se insere sob tal máquina aberrante), então consideramos que a resposta, positiva ou negativa, seja menos importante do que a efetiva tentativa de se combater o organismo.

Nijinsky e Artaud nada eram iguais no final das contas. Se tivessem se conhecido hipoteticamente no mesmo hospício, conversado e registrado suas interações para a posterioridade, com certeza teríamos uma das conversas mais interessantes de ser lidas (mesmo que talvez uma das menos compreensíveis). Apesar disso, possivelmente pouca ou nenhuma conclusão concordante teria sido efetivada. Seus corpos, sentidos, lógicas e afetos não comportariam essa relação de identidade. O fato de terem sido diagnosticados como esquizofrênicos e submetidos à asilos psiquiátricos pouco nos tem a dizer sobre seus reais potenciais e multiplicidades. Afinal, para além de seus passos, chegaríamos à conclusão que ambos caminhavam sobre desertos⁷³ distintos, buscando, cada um à sua maneira, desvincular de si os órgãos impostos a eles pelo *juízo de Deus* e supervisionados pelo olhar vigilante da *razão* organizada.

Há uma tensão. Várias tensões. Um incessante combate que lateja entre os corpos, entre os *corpos* e as *máquinas orgânicas*, e entre esses *organismos* e as *máquinas aberrantes*. É aí onde as *fissuras* emergem, a superfície é agredida ao passo que agride. Territórios moventes de conquista e reconquista, racionais e irracionais, funcionais e

médicos pudessem examinar o trabalho da minha cabeça. Escrevi sensivelmente, mas eles faziam perguntas sem sentido. (...) Não quiseram aceitar um dos poemas porque acharam que não era importante do ponto de vista psicológico. (...) Estou apavorado de ser trancado e perder meu trabalho.”. Ibidem, 1985. Pg. 36-37. Deleuze bem analisa: “E é justamente isso que significa a máquina paranoica, a ação invasiva das máquinas desejantes sobre o corpo sem órgãos, e a reação repulsiva do corpo sem órgãos, que as sente globalmente como aparelho de perseguição.”. DELEUZE, 2004. Pg. 21.

⁷³ A ideia de trazer aqui o deserto como figura narrativa parte de uma inflexão do pensamento deleuziano. Para maiores leituras, recomenda-se aqui ler: DELEUZE, Gilles. As causas e razões da ilha deserta. Trad. Luiz Orlandi. In: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2005

disfuncionais, belicosos e nômades. Há sempre um combate, por mais inacessível que seja para nossos sentidos. Existem, contudo, somente duas lógicas combatentes que disputam sobre a febril arena dos corpos, sendo somente uma delas justa.

O *juízo de Deus*⁷⁴ representa toda transcendência por excelência. É a lógica pela qual a *razão* se justifica, e que também possibilita a organização de suas cruzadas contra os infames proscritos. Seus órgãos são muito bem delimitados, e, para além de seu enquadramento no organismo, devem operar como máquinas de reconhecimento e de guerra. Somente a partir de Seu julgamento um organismo pode fincar suas raízes em um território para chamar de seu. Essa benção traz consigo, porém, um preço alto (racionalmente justificável), preço propriamente capitalístico: uma guerra de conquista constante. Somente sobre a terra arrasada pela guerra ao diferente que se pode garantir a boa produção e ampliação de seu território, que agora já fertilizado pelo sangue aberrante derramado pode voltar a dar frutos Sua justa arborescência. Mas há justiça nisso? Se duvida do juízo de Deus, busque então àqueles que escrevem ao longe sobre Sua justa guerra, eles lhe relatarão com verdade sobre cada vestígio, marca e palavra ensanguentada remanescente nessa terra arrasada. Se tiver alguma dificuldade para encontrá-los, basta procurar a justa arborescência mais próxima (quanto mais nutrida melhor), facilmente os encontrará lá, protegidos (quase escondidos) por sua justa sombra, discutindo entre si sobre os horrores da guerra, enquanto se alimentam dos mais belos e justos frutos da árvore.

Além da justa cruzada, qual outro combate pode existir? Totalmente diferente da guerra de conquista narrada anteriormente, trazemos agora o combate que ocorre para além dessa *lógica da razão* e do *juízo de Deus*. Não há guerra. Não há órgãos. Há um corpo, um deserto e as pegadas deixadas por esse contato. A máquina-nômade anda incansavelmente. Seus passos deixados na areia atizam os justos relatores de Deus. São o único vestígio que pode efetivamente os interessar. Buscam freneticamente conhecer o ponto de origem e o ponto de destino dessa máquina-nômade, afim de que racionalmente entendam seu caminho e consigam se apropriar do mesmo. Essa é sua justa função dentro do justo organismo. Apesar de justa suas intenções, logo descobrem que só há uma lógica nessa jornada: as pegadas, o deserto e a máquina-nômade não têm destino nem princípio,

⁷⁴ É partindo da transmissão radiofônica produzida por Artaud intitulada “*Pour en finir avec le jugement de Dieu*” (Para pôr fim ao julgamento de Deus) de 1947, e também da apropriação reflexiva realizada por Deleuze em toda sua obra sobre tal pensamento, que encontramos nesse conceito uma potencial discussão.

não há ordem. Não são contempladas pelo juízo de Deus, nem o podem ser. Não há função, nem órgãos que os regulem. Não se pode plantar justas arborescências nesse deserto, sua areia é sempre movente e quase nunca nutritiva. Há somente meios, pegadas momentâneas. Há somente um *corpo sem órgãos*.

O que busca então essa máquina não-orgânica no deserto? Que combate há em sua nômade e solitária jornada? Nem mesmo a máquina-nômade poderia responder tais perguntas, ela mesma não sabe aonde vai, não há motivo para saber. Vive em constantes combates, isso não há dúvida. Assim como suas pegadas, seu território também é evanescente, se esfaca partes do que considera seu ao passo que conquista novos passos, novos desertos, novas direções e novas maquinarias. Sua potência é pura, busca não ser sedentário, sabe qual o preço de estabelecer raízes. Prefere sua posição inconstante no combate sob o injusto sol do deserto do que a justa sombra da imposição de sua constância.

O combate não é de modo algum a guerra. A guerra é somente o combate-contra, uma vontade de destruição, um juízo de Deus que converte a destruir em algo "justo". O juízo de Deus está a favor da guerra, e de modo algum do combate. Mesmo quando se apodera de outras forças, a força a guerra começa por mutilá-las. Por reduzi-las ao estado mais baixo. Na guerra, a vontade de potência significa apenas que a vontade quer a potência como um máximo de poder ou de dominação. (...) O combate, ao contrário, é essa poderosa vitalidade não-orgânica que completa a força com a força e enriquece aquilo de que se apossa.⁷⁵

Não é uma questão simples. Quem em sã razão está de fato disposto a quebrar o hábito de se favorecer dos frutos da justa árvore? Somente em um estado de consciência esquizofrênica alguém se lança ao deserto sem destino. Quem ousaria deixar seus passos legados ao esquecimento? Sob o organismo justo de Deus tudo se funcionaliza, tudo é racionalizado, toda injustiça é compensada, todo sangue, mesmo mal cheiroso, é lubrificante e nutriente necessário para o bom funcionamento dos *órgãos*. Sabemos bem que sob o território justo também há guerra, ninguém é tolo de dizer que só há guerra nas fronteiras de nossa rica terra. Mas essa guerra é distinta, são nossos próprios órgãos que disputam pelo melhor funcionamento do organismo justo de Deus. E nada mais justo do

⁷⁵ DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo, Editora 34, 1997. P. 151

que buscar novas máquinas de guerra que ampliem a potência belicosa dessa grande e orgânica máquina divina.

Dado o devido fim às figuras narrativas, terminamos nossas reflexões aqui respondendo a uma última pergunta: Somente os esquizofrênicos devem desejar para si corpos sem órgãos? Não. Reiteramos que o estado esquizofrênico de consciência não é exclusividade dos “loucos” (usamos esse termo propositalmente dentro da terra arrasada). Para além das questões morais e de valor racionalista que possam ascender a partir desse texto, defendemos que a busca pelo pensamento nômade e por um *corpo sem órgãos* parte de uma questão ética, ética para consigo mesmo. Sob o organismo justo onde se opera a razão plena, pagamos o preço (involuntariamente ocultado pelos nossos hábitos historicamente normalizados) de cedermos à multiplicidade e nossa potência, a fim de sempre termos em mãos uma ilusória garantia de liberdade e proteção abaixo da sangrenta árvore da razão.

PLATÔ 4

A espada e seu corte:

Arte, Anacronia e História

Figura 4 - Pintura de Judith decapitando Holofernes



Fonte: GENTILESCHI, Artemisia. *Judite decapitando Holofernes*. Óleo sobre tela, 158,8 x 125,5 cm.
Museu de Capodimonte, Nápoles. 1620-1621.

Judite ficou sozinha na tenda com Holofernes, afogado em vinho e caído sobre o leito. (...) Todos se haviam retirado, e ninguém, pequeno ou grande, se achava mais na tenda. Então Judite, de pé junto do leito de Holofernes, disse em seu coração: “Senhor, Deus de todo poder, voltei nesta hora vosso olhar à obra de minhas mãos, para exaltação de Jerusalém, pois é este o momento de virdes em auxílio de vossa herança e de executar meu plano, para a ruína dos inimigos que se ergueram contra nós!”. Aproximando-se da coluna do leito que estava perto da cabeça de Holofernes, retirou sua espada. Depois chegou perto do leito, agarrou a cabeleira da cabeça dele e disse: “Dai-me forças, ó Senhor, Deus de Israel, neste dia!”. E com toda a sua força deu-lhe dois golpes no pescoço, cortando-lhe a cabeça.⁷⁶

Essa citação bíblica se refere à história de Judite, uma jovem hebreia que lutou à sua maneira para conseguir libertar seu povo do controle dos assírios, ganhando a confiança do general do exército inimigo e decapitando-o, sucedendo então a fuga dos exércitos assírios da região. Essa história seria então tema para diversas pinturas e expressões artísticas, inclusive no tocante as produções relativas à relação de poderes o feminino e o masculino. Caravaggio também se dedicou dar luz ao ato de Judite, e em 1599 pincelou a icônica cena da decapitação do general assírio. Poderíamos trazer a sua pintura como abertura desse platô, porém a escolha pela versão produzida pela artista Artemisia Gentileschi (1593 – 1656) foi proposital, afinal, como veremos, trazer qualquer outra versão dessa cena seria esvaziar nossa reflexão proposta.

Artemisia Gentileschi foi uma renomada artista do barroco italiano no século XVII, privilegiando a figura feminina em grande parte das suas obras, não tendo somente um sentido de estilo ou estética, é claro. Tal forma de expressão é a configuração viva de uma vingança possível, um protesto. Ainda jovem, Artemisia foi violentada por um amigo de seu pai que lhe dava aulas de pintura. Mesmo com a abertura de um processo contra o agressor e sua pseudo-condenação, esse se viu impune quando o caso foi encerrado e sua pena anulada.

O fato de ressaltarmos especificamente a versão da artista italiana se dá exatamente pelo fato dela evocar algo para além da obra de arte em si mesma (não que as outras obras se limitem a isso), em outras palavras, o que Gentileschi faz de diferente em relação a Caravaggio é conseguir escapar da representação de um povo passado (bíblico), em direção a evocar, segundo sua potência singular, um novo povo, um povo ainda por vir. Não estamos falando que essa artista é a partida genealógica do movimento feminista consagrado no século XX (afinal considerar a existência do *Rizoma temporal* não

⁷⁶ BIBLIA. JT 13, 2-9.

significa que possamos ver o futuro, pelo contrário), estamos falando que a sua maneira, a artista (já *Corpo sem Órgãos*⁷⁷) se utilizou, segundo seu desejo e potência imanente, da arte para constituir uma legítima *máquina de guerra*. O ato de pintar sua revolta foi relativo ao ato de Judite cortar a cabeça de Holofernes; com a vitória sobre o invasor, deu-se o processo de *reterritorialização* de seu povo, porém tal processo mostrou que não se tratava mais do antigo território, nem do antigo povo, seu ato criara um povo novo, e um território por vir⁷⁸.

Na pintura citada, a espada que Judite usa para cortar a cabeça do general na pintura é um dos elementos que ressaltamos aqui para observar a dobradura que os afetos realizam nos planos do tempo. A espada é a consumação da violência em forma de metal. É ferramenta de corte, mudança, desterritorialização. É infusão de *órgãos* e afetos de Judite e Artemísia. A espada é o elemento de catarse a ser destacado, não pela agressão que ela representa, mas pela agressão a qual ela responde. Ela cortou a cabeça, não perfurou o coração. Mas talvez historicamente as espadas do exército assírio tivessem uma curvatura do fio de corte mais acentuada, o que pode ser um erro capital da autora por não se ater as fontes e documentos históricos. Talvez se tivéssemos trazido a obra de Caravaggio tal profanidade seria evitada, não?

Se colocássemos um historiador metódico para observar a obra de Gentileschi, teríamos provavelmente a seguinte situação: ao se colocar diante do quadro, observa atentamente cada detalhe, cada linha, observa também o molde onde a tela se prende, faz uma verdadeira varredura. Numa reação de assombro comenta consigo mesmo: “As espadas do exército assírio tinham uma curvatura do fio de corte mais acentuada, erro capital da artista...”. Obviamente se trata de uma caricatura gasta da relação dos novecentistas e da obra de arte. O que aconteceria, sem que ninguém pudesse saber, seria

⁷⁷ Define-se um Corpo sem Órgãos da seguinte forma: “*Para além do organismo, mas também como limite do corpo vivido, há o que Artaud descobriu e nomeou: corpo sem órgãos. ‘O corpo é o corpo. Ele é único e não precisa de órgãos. O corpo nunca é um organismo’. Os organismos são os inimigos do corpo. O corpo sem órgãos opõe-se menos aos órgãos do que a essa organização de órgãos chamada organismo. E um corpo intenso, intensivo. E percorrido por uma onda que traça no corpo níveis ou limiares segundo as variações de sua amplitude. O corpo não tem, portanto, órgãos, mas limiares ou níveis.*” - ZOURABICHVILI, F. O vocabulário de Deleuze. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Sinergia; Ediouro, 2009, p. 14 – 15.

⁷⁸ *Ao pensar as multiplicidades substantivas e os processos que nelas operam, aí desentocando temporalidades das mais inusitadas, no arco que vai do Intempestivo até o Acontecimento, não terá Deleuze dado voz àqueles que, como diz ele num eco benjaminiano, “a história não leva em conta?” (Deleuze, 1979). Não se trata evidentemente, só dos oprimidos ou das minorias, embora sempre se trate deles também, mas dos devires minoritários de todos e de cada um: não exatamente o povo, mas “o povo que falta”, o povo por vir.* - PELBART, Peter Pál. *Rizoma temporal*. São Paulo: ECidade, 2017, p. 44

algo parecido com um encontro febril. Traumas, desejos, tempos e memórias seriam evocados, na medida em que o quadro olha para tal historiador.

Não pretendemos nesse platô catalogar a historiografia e sua relação com a arte, por questão de tempo e de interesse. Buscamos com essa abertura expor o seguinte direcionamento, existe alguma potência possível na relação da História para com a arte que ainda não foi evidenciada? Para fins práticos definimos de antemão que nesse trabalho a História apresenta ambos potenciais, arte e ciência⁷⁹. Mas não nos enganemos, ao realizar tal apontamento, não consideramos que essas potências devam ser tratadas como polaridades conflitantes, para fazer jus às categorias analíticas predefinidas nesse trabalho, buscamos realizar uma cartografia do ser historiador (cientista da arte e artista da ciência), enquanto tecelão de narrativas existentes nos rizomas temporais.

Aby Warburg foi sem dúvidas um dos mais importantes historiadores da arte, não somente por introduzir um sentido original a ela, mas por ser capaz de desconfigurar certos consensos da própria historiografia precedente, escapando das restrições institucionais do campo da História da Arte, em direção a uma iconologia própria a seu pensamento.

Caracterizar a restituição do antigo como resultado de consciência factual emergente e historicizante, mas também de empatia artística conscientemente livre, significa limitar-se a um evolucionismo descritivo inadequado, a menos que se procure, ao mesmo tempo, descer na profundidade do entrelaçamento instintual que une o espírito humano à matéria estratificada de modo acronológico.⁸⁰

Warburg desconstitui o plano diletante que envolvia a obra de arte, inclusive historicista, frequentemente adornado pela História da Arte na sua época. Ao observar os “fantasmas”⁸¹ presentes nas imagens, nos convida a entender que não devemos tratá-la

⁷⁹ Retomando a algumas indicações do platô 3, a qualidade científica-razional, enquanto parte constitutiva da história, é problematizada na medida em que se faz componente da máquina do Estado, e junto às ciências naturais é formado um aparelho de captura na forma do intelectualismo e cientismo.

⁸⁰ WARBURG, Aby. Mnemosyne. *Revista Arte & Ensaios*, n. 19, 2009, p. 127. Disponível em: https://www.ppgav.eba.ufrj.br/wp-content/uploads/2012/01/ae22_dossie_Cezar-Bartholomeu_Aby-Warburg_Giorgio-Agamben1.pdf. Acesso: 04/03/2022 às 14:32h.

⁸¹ Ao termo fantasma, fazemos referência ao potencial anacrônico da arte, podendo desaparecer das vistas segundo os regimes de afetos e de interesses que cada período oferece, podendo insurgir do esquecimento a qualquer momento, trazendo à tona um tempo outro. A caráter de exemplo, Warburg dedica um livro inteiro para abordar o fantasma do paganismo que transita no renascimento, realizando uma leitura singular, tanto das obras produzidas no período, como também da própria concepção de renascimento.

como um objeto da época somente, mas sim como uma impressão de um tempo outro que não se fecha nele, uma imagem em movimento de aparições e desaparecimentos. Seu pensamento foi considerado inadequado por seus pares na época, e só foi retomado mais tardar, quando se tornou dobra para grandes repercussões no assunto.

A obra de arte não se encontra deslocada no passado, ao passo que não se prende a um presente fechado e também não têm o papel de ser meramente um legado ao futuro. É *dobradura no tempo, fantasma anacrônico*. Warburg já buscava no final do século XIX entender a História da Arte fora de seu eixo da historiografia convencional⁸², e descreve em sua leitura que o que deve interessar é a obra de arte em si, para além das fontes e documentos que ela carrega (que devem ser levadas em conta, porém com peso diferente). O anacronismo pode e deve ser parte de sua engrenagem, uma vez que a *sobrevivência (Nachleben⁸³)* da imagem enquanto tal só pode ser compreendida numa sobreposição de tempos móveis, um *rizoma temporal*, iconografia crítica, onde a imagem independe da palavra para ser lida.

Não se pode dizer que ele tenha defendido um método unitário de se avaliar as obras ou os documentos históricos, uma vez que acreditava que cada um desses elementos deveria ser mediado de forma singular, uma tremenda cisão com o movimento de racionalização de sua época. Em sua leitura, o historiador da arte não é aquele que busca uma forma única que contemple toda arte, como se fosse uma massa a ser dominada, ele infere que é um espectador participante, pois ao passo de interpretar o conteúdo da obra, se faz parte dela, não mais como significante, mas como simbiose temporal, expressa na forma de *pathos* segundo seu contato decodificante.

Intérprete expoente de Warburg (e também leitor de Deleuze), Georges Didi-Huberman é hoje um dos maiores filósofos e historiadores da arte, e além da produção de livros e estudos sobre, também organizou exposições de arte com influência warburgeana recentemente. Quando se refere a importância de seu pensamento em pleno século XIX, Didi-Huberman salienta:

⁸² Nota-se que, usando de exemplo ainda o quadro de Gentileschi, nessa perspectiva a presença do barroco, do estilo dos traços e da jogada de cores teria maior enfoque, mas ao conceber a obra enquanto vitalidade móvel, podemos “dar cor” à arte para além das pinceladas impregnadas na tela.

⁸³ *Nachleben* foi um conceito desenvolvido por Warburg para se referir o fantasmático da imagem. Há um grande debate sobre a tradução desse termo alemão, enquanto Didi-Huberman defende como “sobrevivência” pela leitura sintomática da psicologia, Agamben prefere lê-lo como “vida póstuma”.

Warburg substituiu o modelo natural de ciclos de “vida e morte”, “grandeza e decadência”, por um modelo decididamente não natural e simbólico, um modelo cultural da história, no qual os tempos já não eram calcados em estágios biomórficos, mas se exprimiam por estratos, blocos híbridos, rizomas, complexidades específicas, retornos frequentemente inesperados e objetivos sempre frustrados.

Podemos ver que Warburg se aproxima de nós por meio da multiplicidade e do potencial formativo/criativo (que anacronicamente chamamos aqui) de um rizoma temporal da arte. Didi-Huberman desenvolverá a partir desse caminho um grande interesse nas obras de Deleuze, não só quando ao conceito de rizoma, mas também da leitura que esse apresenta da relação imagem-tempo. Ainda sobre nosso intérprete, é preciso evidenciar que os direcionamentos tomados por suas leituras são hoje uma das mais fortes teorias da história da arte. Ao dedicar livros inteiros ao historiador renegado, não mede esforços para captar o máximo de elementos que foram expressos na vasta produção de Warburg, se adentrando principalmente em temáticas que até hoje confrontam a própria noção de História que é comumente difundida dentro e fora das academias⁸⁴.

Heurística do anacronismo: como uma abordagem, a esse ponto contrária aos axiomas do método histórico, pode conduzir à descoberta de novos objetos históricos? (...) Muito no presente, o objeto se arrisca em ser somente um suporte de fantasmas; muito distante no passado, ele corre o risco de ser somente mais um resíduo positivo, trespassado, morto, em sua própria objetividade (outro fantasma). Nem é preciso pretender fixar, nem pretender eliminar essa distância: é preciso fazê-la trabalhar no tempo diferencial dos momentos de proximidades empáticas, intempestivas e inverificáveis com os momentos de recuos críticos, escrupulosos e verificadores. Toda questão de método conduz, talvez, a uma questão de tempo.⁸⁵

Somos levados a pelo menos duas questões a partir disso: Considerar o anacronismo parte intrínseca dessa episteme não seria considerar então que a História não

⁸⁴ Apesar de parte do intelectualismo afirmar que o positivismo e parte do historicismo foram superados, é muito comum nas escolas e nas relações do cotidiano nos depararmos com a reprodução dessas ideias. Quem nunca ouviu a resposta sobre qual a função da História da seguinte forma? “Conhecer o passado para não repetir seus erros.”

⁸⁵ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Diante do tempo: história da arte e a anacronia nas imagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016, p. 27-28.

dá conta da arte? Mas se essa mesma História é também arte, como podemos resolver tal paradoxo?⁸⁶

Consideramos que tal paradoxo não determine o demérito de nenhuma das partes, ou seja, não é necessário (e nem possível) que consigamos contemplar uma verdade que desfaça essa indefinição. O paradoxo é plurivalente, e a tentativa de buscar seu fim é cômoda, mas ilusória. Não se deve haver combate entre a História e a História da Arte, mesmo se considerarmos que sejam campos independentes epistemologicamente⁸⁷. Mesmo assim, aceitar o paradoxo não seria o bastante para resolver o problema da relação do historiador com o anacronismo. Não seria sábio dividir esses dois campos da seguinte forma: à História da Arte cabe os assuntos referentes ao anacrônico (arte); à História resta a matéria de temporalidade mensurável. Como um outro extremo, seria retomar a um positivismo do papel do historiador, uma relação já bem superada.

Buscamos nisso expor que existe um problema na própria disciplina histórica, extraestrutural e limitante. Esse problema pode ser traduzido aqui pela insustentabilidade de conceber os paradoxos como mecanismos intrínsecos à sua prática. Tal paradoxo coloca o historiador num pleno estado de impotência: ao passo que busca na lógica científica seu sedentarismo cômodo, se afasta da *poiesis* (potência dos afetos), ao ponto de ser colocado em questão a necessidade de cisão dentro do próprio conceito de ser historiador, de certa forma uma lógica de especialização⁸⁸.

Os homens devem ser ajustados aos propósitos da época, para ajudarem o mais cedo possível; eles devem trabalhar na fábrica das utilidades genéricas antes de estarem maduros, sim, e com isso, não amadurecerão – pois isto seria um luxo que retiraria do “mercado de trabalho” uma quantidade enorme de forças. Cegam-se alguns pássaros para que eles cantem melhor: não acredito que os homens de hoje cantem melhor do que seus avós, mas sei que eles são cegados muito cedo⁸⁹

⁸⁶ Esse é talvez um ponto de tensão crítico na atual teoria da história, que no fundo não é nada atual, mas que hoje, diante da crise que a ciência histórica passa, é tomada como leitura novamente em insurgência de maiores proporções. Didi-Huberman questiona a sua maneira da seguinte forma: “*O problema dessa “dobra” torna-se mais claro: fazer história da arte nos impõe, fatalmente, movimentar cada um dos dois termos como uma ferramenta crítica aplicável ao outro. Assim, o ponto de vista da história traz uma dúvida salutar sobre os sistemas de valores que contêm, em um dado momento, a palavra “arte”. Mas o ponto de vista da arte - ou, ao menos, o da imagem, do objeto visual - traz, reciprocamente, uma dúvida salutar sobre os modelos de inteligibilidade que contêm, em um dado momento, a palavra “história”.* (DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 31.)

⁸⁷ Didi-Huberman, Aby Warburg, Arthur Danto indicam uma separação dos dois campos, e apesar de ser uma teoria bem aceita entre os historiadores da arte, não se tem um consenso sobre.

⁸⁸ Ler platô 3.

⁸⁹ NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva: as vantagens e desvantagens da história para vida*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003, p. 47.

Eis a proposta de se pensar a História da forma imanente e paradoxal deleuziana. Se Deleuze renega o saber histórico como um saber prático, é pelo fato de que a prática histórica renega sua própria potência, ou melhor dito, assim fazem os historiadores. Fazendo alusão ao que o autor se refere quando disserta sobre o fazer do artista em seu livro *O que é a Filosofia*⁹⁰, inferimos ao historiador um papel semelhante, que por também ser artista lhe vale: a obra deve ser consumação da potência de criação, sem que se limite a estrutura que a suporta (a moldura que segura a tela também faz parte da obra, mas não pode a diminuir) ou às exigências estéticas da galeria na qual queira expô-la (deve-se criar pela mudança, a dimensão de sua visibilidade é consequência intempestiva do devir). Semelhante ao ato de Judite cortar a cabeça de Holofernes, devemos encontrar nossas ferramentas de corte, de ruptura, a fim de que possamos alcançar novos territórios, talvez já conhecidos. Que a História seja espada, versátil e potente, empunhemos-la sem medo de nos ferir.

⁹⁰ DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?*. Editora 34, 2007, p. 194. Diz ele: “*O artista cria blocos de perceptos e de afectos, mas a única lei de criação é que o composto deve ficar de pé sozinho. O mais difícil é que o artista o faça manter-se de pé sozinho.*”

PLATÔ 5

Uma leitura cruzada entre Gilles Deleuze e Jörn Rüsen:

Inflexões acerca da (in)consciência histórico-filosófica

Para muitos, talvez, a proposta de uma pesquisa que vincule Deleuze à História possa parecer, em grande medida, forçosa, ou minimamente descabida. Não é segredo que em grande parte de sua obra a História, enquanto disciplina, é veemente criticada, subvalorizada perante a Filosofia⁹¹. Quase nada podemos enxergar em Deleuze que se vincule ao historiador moderno, enquanto ofício, metodologia ou epistemologia. Entretanto, entendemos aqui que não se trata de um expurgo da história ou dos historiadores, mas sim de uma crítica à historiografia e às teorias da história metafísicas amparadas pelo estruturalismo e pelo historicismo. Dessa forma, abrimos um diálogo entre pensadores que possam contemplar a importância do pensamento deleuziano à história, sem cair no erro de incitarmos uma teoria da história à deleuziana. Para tal, evocamos um diálogo em torno dessa questão contando com uma preposição entre o nomadismo deleuziano e a teoria da história de Jörn Rüsen. Essa leitura conjunta não se propõe como conclusiva; pelo contrário, buscamos abrir novas questões ao passo que refletimos sobre a seguinte pergunta: *É possível existir um historiador nômade?*

Por que realizar um debate com autores que aparentemente apresentam tão pouca compatibilidade? (Um diálogo com as obras de Foucault caberia bem melhor nessa artilosa aproximação de Deleuze e a história). Essa discussão entre a historiografia, a teoria da história e a filosofia deleuziana já foi muito bem disposta por Julio Bentivoglio⁹², autor cujas obras apresentam uma leitura rica da historiografia contemporânea, assim como da teoria da história. Acreditamos que esse território incerto seja um campo que ainda não foi devidamente explorado, e, portanto, enfrentamos o medo da incompatibilidade prejudgada para alçar voo pelo aparente desconhecido, seja para reivindicar novas questões ou reconhecer seus limites.

Jörn Rüsen é um renomado teórico da história alemão com uma intensa produção teórica desde os anos 80. Podemos citar, entre suas diversas temáticas, sua crítica à hermenêutica e da produção do conhecimento histórico, as relações entre temporalidade e sujeito, o ensino histórico (evidenciando entre outras coisas o abismo estrutural existente

⁹¹ O filósofo sempre foi contra a fundação de uma escola filosófica vinculada à suas ideias, isso significaria abrir preceito a uma dissidência de pensadores que pouco criariam efetivamente, o que inclusive contradiria toda sua crítica a produção do conhecimento filosófico e sua relação com o intelectualismo de sua época. Trata-se de uma filosofia que nunca buscou se consolidar como uma verdade imutável, ela é sempre uma proposta de combate, nunca de guerra simplesmente. Dessa forma, buscamos novos horizontes sobre os escritos de Deleuze, novos territórios, que na realidade são conhecidos e disputados há um bom tempo.

⁹² BENTIVOGLIO, Julio. Historiografia e máquinas de guerra: a história da história como um estudo de relações de forças com breves apontamentos sobre a Escola Histórica Alemã e a Escola dos Annales. *História Revista*, v. 17, n. 1, 2012

entre a academia e a sala de aula), e a constituição da consciência histórica, que debateremos mais a frente.

Em sua obra *Razão histórica*⁹³ uma de suas principais preocupações é de pensar o historiador como produtor e produto de sua historicidade, dialogia hermenêutica articulada à vida prática dos sujeitos. Podemos ainda ler que a função da teoria da história para ele é a reformulação da racionalidade histórica sob o plano das carências temporais dos indivíduos⁹⁴, sempre se reformulando para conseguir reorientar temporalidades “indomáveis”, reconhecendo assim simultaneamente a cientificidade da prática como também o caráter imanente e movediço que dela se presume.

Talvez esse seja um primeiro ponto a se pensar a relação da história para com a imanência. Essa flexibilização propiciada por Rüsen apresenta uma crítica ao historicismo referente ao distanciamento intelectual dos historiadores, não só de seu objeto de estudo, mas também dos públicos para os quais ele deveria escrever (crítica essa antiga, já posta por diversos autores, entre eles podemos citar Nietzsche e também Walter Benjamin), além é claro do reconhecimento de que toda teoria histórica é *histórica*, ou seja, deve ser produzida enquanto tal, sem a intenção de constituir uma metodologia rumo à verdade por excelência, mesmo que o racionalismo moderno cobre isso de certa forma.

Mas então tudo que o historiador faz se torna inútil a longa data? Na realidade, essa é uma rica leitura sobre como os interesses e carências temporais reformulam a

⁹³ RÜSEN, Jörn. *Razão histórica. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*. Trad. de Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001

⁹⁴ Dificilmente encontramos uma definição precisa sobre o que quer dizer com efeito a noção de “carências temporais dos indivíduos” nas produções de Rüsen a partir de sua obra *Razão histórica* (2001). Em um texto outro texto seu nomeado *Perda de sentido e construção de sentido no pensamento histórico na virada do milênio* (2001), o autor retoma aos debates que foram feitos nos anos 90 em que participou, onde podemos destacar a seguinte citação: “A percepção histórica explora a vivência da mudança temporal dos mundos externo e interno: cria sensibilidade para as diferenças temporais que dão conta de que o presente tem potencial para ser diferente e que lança suas raízes nas profundezas de uma dinâmica temporal de mudança. (...) A orientação histórica dá direção a procedimentos práticos da vida a partir de concepções de tempo alimentadas por vivências e estabelece, assim, pertencimentos ou diferenciações dos sujeitos frente a outros em sua compreensão dentro de uma perspectiva temporal. A motivação histórica, por sua vez, mobiliza forças de vontade a partir das lembranças e das perspectivas de futuro apropriadas via interpretação do passado. Sentido representa a coerência dessas operações e das configurações mentais responsáveis por elas.” (P.11). Somos guiados a ler que se compõe no movimento da consciência histórica um permanente tempo da catástrofe, de certa forma, essa crise do sentido temporal reside na intempestividade dos eventos, eventos esses que fogem estão “fora” da história, mas se inserem nessa segundo a reorganização pela consciência histórica. Para finalizar esse conceito, apontamos o exemplo dado por Rafael Saddi Teixeira e que é elucidativo: “A morte de um pai, quando o filho projetava um futuro em sua presença. A experiência no tempo (a morte do pai) entra em confronto com as intenções do homem no tempo (um futuro com a presença do pai), de modo que o homem sente necessidade de reinterpretar sua experiência e suas intenções no tempo, produzindo assim operações mentais que o possibilitem ainda agir.” (TEIXEIRA, 2012, 89).

escrita histórica constantemente. Conversando diretamente com a teoria pós-moderna de Hayden White, o referido historiador busca apreender certos pontos de seus escritos que considera lapidares para repensar a práxis histórica contemporânea⁹⁵. Ao passo que não concorda com a vinculação exclusiva da história com a literatura ficcional, ele reconhece nessa sentença de White um ponto importante a ser pensado: *qual o lugar da narrativa histórica?*⁹⁶ Buscando sanar as carências temporais que as teorias da história não conseguem suprir, a narrativa histórica tem um papel fundamental, que é a de reorientar essa falta. Todavia, essa narrativa histórica só é efetivamente produtiva ao passo que ela se faz segundo uma orientação racional, responsável por funcionalizar a operação historiográfica e a vida prática dos sujeitos ao mesmo tempo. Essa racionalização é uma racionalização típica do conhecimento histórico⁹⁷, pensada dentro de sua *matriz disciplinar* como um dos processos de subjetivação ocorrentes na imanência dos indivíduos, ao passo que estabelecem um sentido prático aos acontecimentos segundo sua *consciência histórica*.⁹⁸

Poderíamos tentar expor o extenso arcabouço teórico de Rüsen, porém nos deteremos no momento a compreender como a *consciência histórica* pode ser articulada junto a nossa pesquisa, buscando esmiuçar sua importância, ao passo que realizamos uma leitura cruzada com as ideias de Deleuze.

Do que se trata a *consciência histórica* para Rüsen? Ao longo de suas obras, podemos observar alguns desenvolvimentos que o autor dá para o conceito; destacamos aqui duas definições e um encaminhamento.

Primeiro,

*(...) todo pensamento histórico, em quaisquer de suas variantes – o que inclui a ciência da história -, é uma articulação da consciência histórica. A consciência histórica é a realidade a partir da qual se pode entender o que a história é, como ciência, e por que ela é necessária.*⁹⁹

⁹⁵ Esse foi de fato um dos motivos de termos escolhido o referido autor para dialogar, pois reconhecemos nele a riqueza de reconhecer a importância de arcabouços teórico-metodológicos outros, sem a necessidade de legar ao esquecimento a adversidade.

⁹⁶ RÜSEN, Jörn. *Reconstrução do passado: Teoria da História II: os princípios da pesquisa histórica*. Traduzida por Asta-Rose Alcaide. Brasília, Editora UnB, 2007. P.43 – 55.

⁹⁷ *Ibidem*, 2001. P.151.

⁹⁸ Isso ocorre, segundo o próprio autor, pelo fato de que todos têm consigo *consciência histórica*, sendo historiador ou não. Disso advêm questões importantes para se pensar o Ensino de História e a Didática da História, pois além de tirar os historiadores de suas “torres de marfim”, também revela que a vida prática formula essa historicidade segundo subjetivações interpessoais.

⁹⁹ *Ibidem*, 2001. P.56.

Nesse ponto, observamos o caráter meta-histórico da consciência histórica, uma vez que o próprio pensar cientificamente a história só faz sentido a partir dessa base imanente. É importante ressaltar nessa ideia que o pensamento histórico se articula para além da história institucionalizada, ou seja, cotidianamente e (in)conscientemente. Referencialmente é uma atualização dos termos de Droysen¹⁰⁰ em sua teoria da História, direcionado a pensar sobre a experiência particular dos sujeitos (*Erlebnis*).

Segundo,

*A consciência histórica é o trabalho intelectual realizado pelo homem para tornar suas intenções de agir conformes com a experiência do tempo. Esse trabalho é efetuado na forma de interpretações das experiências do tempo. Estas são interpretadas em função do que se tenciona para além das condições e circunstâncias dadas da vida.*¹⁰¹

Como já dito, a *consciência histórica* se constrói nos sujeitos independentemente das vontades dos historiadores, a isso o teórico da história intitula “formação histórica”¹⁰². Na citação acima podemos ver outra dobra intrínseca dessa assertiva, onde essa consciência é tensionada simultaneamente, ao menos, pelo pensamento histórico externo ao sujeito (imposições e mudanças socioculturais), pelas tradições¹⁰³ de sua semiosfera particular (hábitos e costumes), ao nível do campo da memória (virtual em atualização), além é claro entorno da problemática da narrativa histórica. Referencialmente dialoga com Koselleck, enquanto experimentação temporal coletiva (*Erfahrung*)¹⁰⁴, e também com Gadamer, a quem deve parte dos debates sobre a narratividade histórica entorno da própria consciência (hermenêutica)¹⁰⁵.

Partindo dessas duas definições, Rüsen comporá todo seu arcabouço teórico e metodológico da cientificidade histórica, ressaltando sempre o caráter científico que se

¹⁰⁰ Para maiores aprofundamentos no assunto ler: DROYSEN, Johann Gustav. *Grundriss der Historik*. Erich Rothacker. Halle: Niemeyer, 1925.

¹⁰¹ *Ibidem*, 2001. P.59.

¹⁰² “Com a expressão “formação histórica” refiro-me aqui a todos os processos de aprendizagem em que “história” é o assunto e que não se destinam, em primeiro lugar, à obtenção de competência profissional. Trata-se de um campo a que pertencem inúmeros fenômenos do aprendizado histórico: o ensino de história nas escolas, a influência dos meios de comunicação de massa sobre a consciência histórica e como fator da vida humana prática, (...). É nele que se encontram, além dos processos de aprendizagem específicos da ciência histórica, todos os demais que servem à orientação da vida prática mediante consciência histórica, e nos quais o ensino da história (no sentido mais amplo do termo: como exposição de saber histórico com o objetivo de influenciar terceiros) desempenha algum papel”. *Ibidem*, 2001. P. 48.

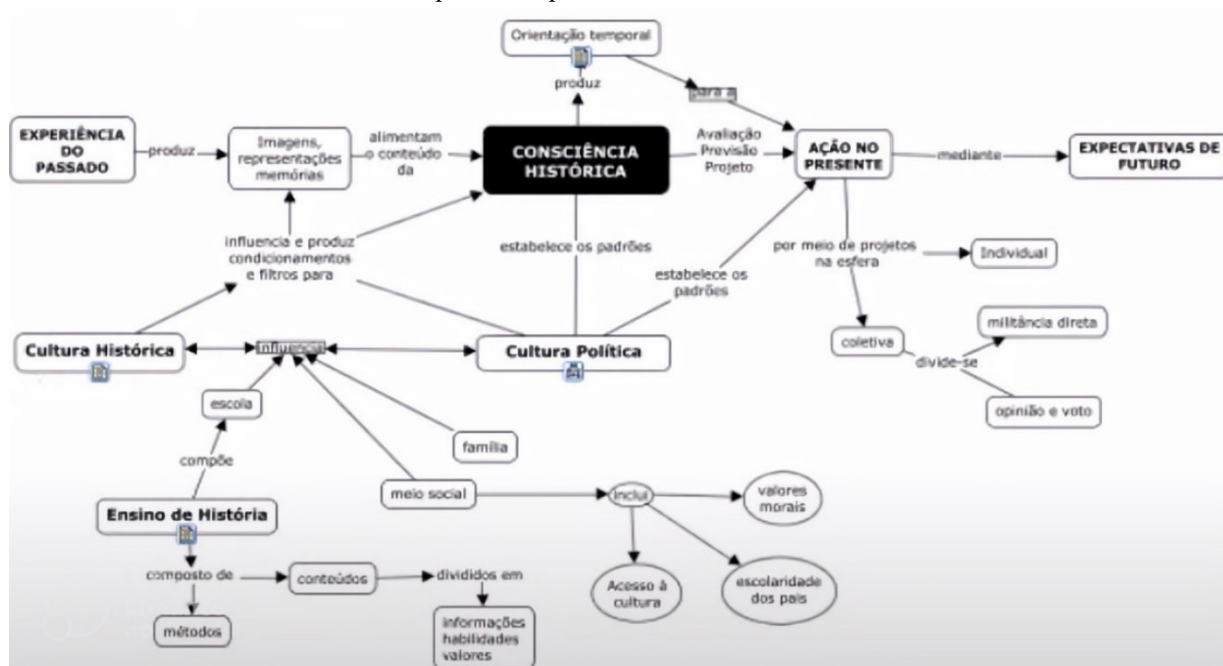
¹⁰³ *Ibidem*, 2001. P.77.

¹⁰⁴ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Rio de Janeiro: Contraponto, v. 25, 2006.

¹⁰⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis (RJ): Vozes.1997.

engendra no processo da formação do pensamento racionalizado.¹⁰⁶ Há um amplo desenvolvimento a partir da consciência como podemos ver no esquema proposto por Luis Fernando Cerri, intérprete brasileiro de Rüsen, em uma conferência online:

Figura 5 - Sistematização da relação dos agentes históricos com suas respectivas experiências temporais produzida por Luis Fernando Cerri



Fonte: CERRI, Luis Fernando. *Didática da História, consciência histórica e cultura histórica*.

Conferência online realizada ao Grupo de Pesquisa Consciência Histórica: narrativa, ensino, política e memória no dia 29/06/2016 pelo Youtube. Segue o link para a conferência completa:

https://www.youtube.com/watch?v=YgFvrSVyNMA&ab_channel=GEDHITube, acessada dia

12/07/2022 às 12:32h.

A tripartição (passado – presente – futuro) representada acima é meramente didática, uma vez que os processos são simultâneos e heterodoxos. Propomo-nos aqui a colocar sob os holofotes de nossa escrita um pedaço específico desse mapa conceitual apresentado por Cerri, não com a intenção de tornar nossa análise simplista, mas sim porque a relação desses elementos específicos desemboca no processo de identificação e formação dos sujeitos, processo questionado por Deleuze. Com o fim de compreender a importância da relação *racionalização-ordenação temporal* na teoria da história em

¹⁰⁶ “A razão da diferença qualitativa da versão especificamente científica da história com respeito às demais formas da consciência histórica surge no momento em que a interpretação produzida pela consciência histórica enuncia pretensões de validade. (...) Ao se querer compreender e fundamentar como e por que as operações intelectuais essenciais à consciência histórica são e têm de ser realizadas sob a forma peculiar de uma ciência, requer-se descobrir em que consistem as pretensões de validade da história, às quais conduz o trabalho interpretativo da consciência histórica”. *Ibidem*, 2001. Pg. 85.

Rüsen, buscamos a partir da *consciência histórica* os seguintes elementos de sua composição: *Cultura histórica* e a *Cultura Política*.

Define-se *Cultura histórica*, nas palavras de Rüsen, como “o campo em que os potenciais de racionalidade do pensamento histórico atuam na vida prática”¹⁰⁷, mas o que isso significa? É o componente da vida prática que permite a formação histórica obter orientação, ou seja, por meio da relação estética de sua narrativa e da política a qual responde, os sujeitos estabelecem o sentido prático de sua historicidade para que assim busque sanar suas carências temporais. Podemos citar como exemplo a própria historiografia, que serve de orientação para a racionalização da história imanente na prática dos historiadores, não sendo imutável e necessitando constantemente ser revisitada de acordo com as carências por virem (A *Cultura histórica* não necessariamente precisa estar vinculada à ciência histórica, pois enquanto cultura estabelece uma relação tangível dentro e fora da academia).

Justaposta à *Cultura histórica* encontramos a *Cultura política*, também componente da *consciência histórica*. Ela, por sua vez, busca instaurar a resolução das carências temporais na esfera do público. Expressa-se no condicionamento da razão histórica tensionada entre o pensamento histórico individual e a produção da orientação temporal social. Isso é melhor exemplificado no processo de cientificação da história no século XIX com seu caráter nacionalista. Com a aceleração do tempo social¹⁰⁸, podemos ver segundo essa perspectiva uma evidente estagnação da desorientação temporal, uma *cronopolítica* que tende a legar a consciência histórica à somente uma ordem, a ordem célere da produção capitalística.

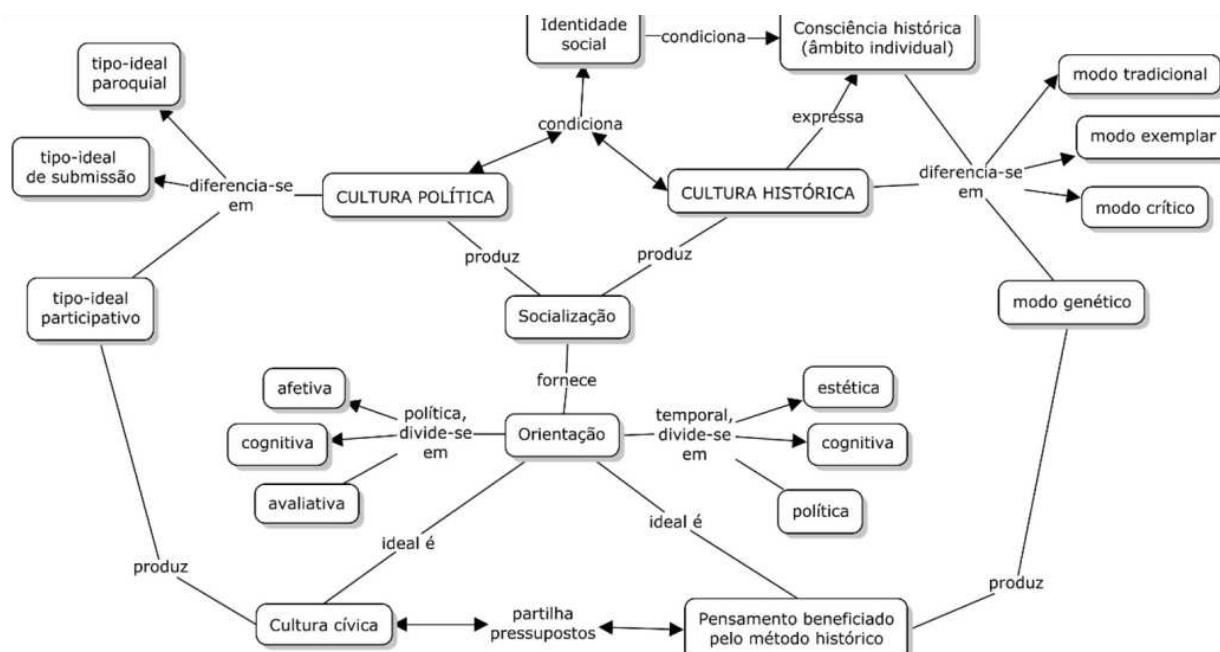
Estipulado esse tensionamento da cultura histórico-política (junto a outros elementos que não nos propomos a trabalhar aqui), concebe-se um direcionamento social de identidade, a *identidade histórica*. Essa formulação interage simultaneamente com a tradição cívica (pública), na qual o sujeito se reconhece (ou se difere), junto à *consciência histórica* racionaliza na vida prática. Essa identidade histórica racionalizada não é estável, pois conforme novas carências aparecem, busca-se uma nova razão histórica, a fim de irromper com uma identidade que não mais lhe interessa. Essa é a importância primeira que Rüsen dá ao entendimento da história como ciência, pois é a partir do método

¹⁰⁷ RÜSEN, Jörn. *História viva – Teoria da História III: forma e funções do conhecimento histórico*. Brasília: UnB, 2007(a). P. 121.

¹⁰⁸ Ler Platô 2 desse trabalho.

científico de racionalidade histórica que podemos potencializar a reordenação temporal, sem estagnarmos na cronopolítica contemporânea.

Figura 6 - Mapa conceitual desenvolvido por Luis Fernando Cerri sobre a relação entre Cultura Política e Cultura Histórica em Rüsen



Fonte: CERRI, Luis Fernando. Interfaces entre cultura histórica e cultura política. *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 45, 2021. P. 68.

Anos após sua conferência em que apresentou seu mapa conceitual centrado na *consciência histórica*¹⁰⁹, Luiz Fernando Cerri se volta para produzir um novo desdobramento de sua pesquisa acerca da *consciência histórica* ruseniana, todavia, agora observando questões latentes que se sucederam no Brasil no campo da política e do ensino. Partindo desse cenário, busca aprofundar sua leitura sobre a operacionalização das *identidades* dentro do duplo conceito de *Cultura histórica* e *política* aproximando Rüsen de outros dois pensadores, Gabriel Almond e Sidney Verba,¹¹⁰ introduzindo novas questões acerca do ensino e da aprendizagem de história dentro e fora das escolas. Novamente não é de nosso interesse uma exegese completa dos elementos dispostos, afinal, dentro dessa nova dobra buscamos entender a construção da *identidade*.

¹⁰⁹ Conferir Figura 1.

¹¹⁰ Gabriel Almond (1911 - 2002) e Sidney Verba (1932 -) foram dois cientistas políticos que produziram em conjunto uma profunda literatura sob a questão da *cultura política* em *A Cultura Cívica* (1963).

Por um lado, a cultura política é composta pelos padrões de relacionamento com as esferas decisórias de um grupo ou sociedade. Por outro, a cultura histórica é composta pelos padrões de relacionamento com o tempo, principalmente o passado, e seus processos de identificação. O principal ponto de contato entre esses conceitos é a produção de identidades e identificações, fundamental no posicionamento político, e resultante direta dos processos de consciência histórica, que por sua vez produzem e são condicionados pela cultura histórica.¹¹¹

A *identidade* será então tão cara para Cerri quanto foi para Rösen¹¹². Isso porque ela não é somente um constructo social, passivo e submisso, a sua multiplicidade concebe necessariamente um movimento de ação no espaço e no tempo em que ela coabita. Seguindo o plano conceitual exibido anteriormente, vemos que a identidade (concebida pelo duplo aspecto da Cultura já referida) se remete à consciência histórica, mas não encontra seu fim nela. Essa *consciência histórica*, já sob a operação identitária, retorna necessariamente ao campo histórico da *Cultura* (onde se encontra), interagindo com uma ordenação temporal (que se modifica incessantemente por conta dessas novas identidades que dela emergem). Esse contato pode estabelecer ao sujeito novas carências de sentido, uma vez que não se é o mesmo sujeito, nem a mesma ordenação temporal, nem a mesma história. E é nisso onde a cientificidade se estabelece como pragmática, pois ao buscar suprir esse conflito organizacional dos sujeitos, reforma necessariamente a cultura histórica reivindicando sempre que necessário mudanças na cultura política, e vice-versa. Poderíamos considerar que se trata de um certo *eterno retorno* nietzschiano, porém a um sujeito completamente distinto e carente de sentido, sempre múltiplo, ativo e imanente.

Damos um fim aqui à uma tentativa de introduzir à pesquisa uma breve relação intrínseca entre a formação dos sujeitos e a ciência histórica. A partir da centralidade da *consciência histórica* nas resoluções rusenianas buscamos em Deleuze uma proposta de narrativa construtiva, sem cair na perigosa (para não dizer voluptuosa ou presunçosa)

¹¹¹ CERRI, Luis Fernando. Interfaces entre cultura histórica e cultura política. *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, v. 22. n. 45, 2021. P.63.

¹¹² Assim como Rösen, o conceito de identidade para Cerri será distinto da convencional concepção moderna, pois apesar de ser necessariamente vinculada à cultura histórica na qual ela se encontra, a identidade adquiriria um aspecto fluido, múltipla e mutável. Esse mesmo metamorfismo, em conjunto com as práticas cotidianas da consciência histórica, fará com que o processo histórico não se estagne. A ciência histórica pode tão somente agir exatamente pela consolidação de identidades na interação da Cultura histórica e da Cultura política, e vice-versa. Ver mais sobre em: RÜSEN, Jörn. *Teoria da História: uma teoria da história como ciência*. Curitiba, Editora UFPR, 2015. P. 260-261.

arena destrutiva onde eventualmente combatem gladiadores hostis e civilizados. Desse modo, poderemos desdobrar o plano conceitual de Rösen sobre a ciência histórica dialogicamente sob as reflexões acerca da filosofia deleuziana, aproximarmos, pela diferença, autores aparentemente combatentes.

Talvez o maior inimigo declarado de Deleuze seja o *Eu*, o *sujeito*, a *identidade*. Podemos dar diversos argumentos para justificar esse apontamento, dentre eles citamos a luta contra o *edipianismo* psicanalítico e também das ciências humanas¹¹³, os encaminhamentos que a *Filosofia da Diferença* pré-dispõe, a concepção rizomática do tempo¹¹⁴ e sua relação anacrônica com a Arte¹¹⁵, além é claro de seu não nomeado anarquismo pós-estrutural em busca das potências na imanência disposta no caos. Para Rösen o sujeito é mais que necessário, ele é intrinsecamente imanente no movimento do pensamento histórico. Para Deleuze o sujeito é indesejado, compulsão ilusória e restritiva, ele se esfacela na imanência das atualizações do virtual. O embate acerca do sujeito (para afirmá-lo ou para renegá-lo) é paradoxal e temporalmente milenar. A escolha pelos referidos autores não se deu ao acaso, e a partir daqui buscaremos evidenciar isso.

A repetição no eterno retorno nunca significa a continuação, a perpetuação, o prolongamento, nem mesmo o retorno descontínuo de alguma coisa que seria pelo menos apta a prolongar-se num ciclo parcial (uma identidade, um Eu, um Eu), mas, ao contrário, a retomada de singularidades pré-individuais, que supõem, primeiramente, para que possam ser apreendidas como repetição, a dissolução de todas as identidades prévias.¹¹⁶

Ainda sobre os processos de subjetivação, encontramos na citação acima de Deleuze um primeiro ponto de encontro com Rösen quando esse por sua vez nos diz o seguinte:

A formação da identidade é, pois, uma das funções mais importantes, se não a mais importante de todas, do pensamento histórico na vida prática de cada época. (...) A identidade é o retorno das identificações ao sujeito de que se identifica. O sujeito não se perde na multiplicidade das identificações. Pelo contrário. Ele se constitui nelas e por elas, forjando assim suas características individuais.¹¹⁷

¹¹³ Ler platô 3 desse trabalho.

¹¹⁴ Ler platô 1 desse trabalho.

¹¹⁵ Ler platô 4 desse trabalho.

¹¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 2ª edição revista e atualizada. Tradução revista de Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo Graal, 2006. P.192.

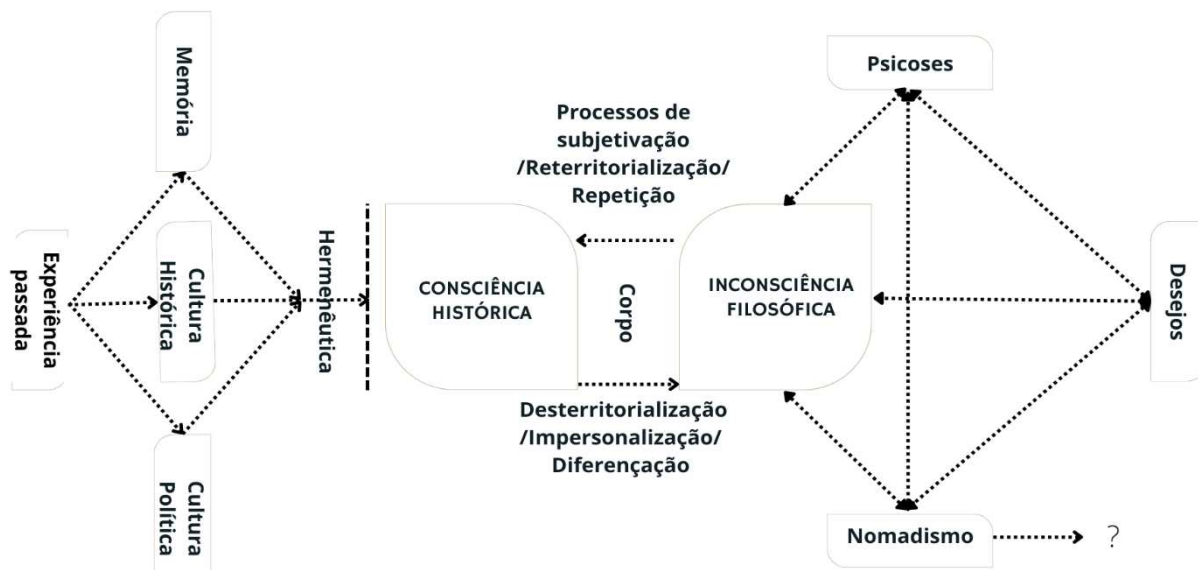
¹¹⁷ RÖSEN, Jörn. *Teoria da História: uma teoria da história como ciência*. Curitiba, Editora UFPR, 2015. P. 260-261.

Reconhecendo ou não a importância desse sujeito para os fins que cada um pretende, ambos concordam que sobre sua passagem pelo plano da imanência. Para nenhum deles o sujeito é um ponto estável de retorno ou de identificação plena, é exatamente na diferença que podemos encontrar os processos de subjetivação. Obviamente que esses processos de subjetivação terão condicionamentos distintos no pensamento deles, mas é exatamente porque estão escrevendo sob campos distintos (história e filosofia). Se para Rösen os processos de subjetivação devem passar sob o crivo consciente da cientificidade para que se possa explorar seus potenciais com fim de sanar as carências temporais, para Deleuze é justamente na *inconsciência* (enquanto máquina produtiva) onde esses processos de subjetivação podem ser potencializados. Entendamos, não se trata de uma disputa para saber quem melhor trata a potência, a potência é tão múltipla quanto os próprios processos; nunca se trata de um mesmo potencial, mas sim do desejo pela potencialização.

Seguindo o exemplo de Cerri, construímos um simbólico mapa conceitual para melhor expressar a não concorrência dos referidos pensadores. Trata-se de uma dobra possível, não se busca com ela esquematizar em totalidade as formas dessa relação, apenas mostrar que estão sob planos distintos, interligados pelos *corpos*, corpos históricos, pois constroem e são construídos segundo seu movimento intertemporal, e *corpos* filosóficos, que em atualização se fazem nos afetos, medos, traumas, desejos, psicoses e interesses, sem necessidade de se colocar no tempo por excelência, mas sim criar novos tempos, e se encontrar como um *corpo* novo. Apesar de distintos, compõem simultaneamente o mesmo corpo, com ou sem *órgãos*, estando e não estando no tempo¹¹⁸.

¹¹⁸ Talvez essa seja uma das leituras possíveis sobre a questão da história e sua relação com a *atmosfera a-histórica* de Nietzsche: “O a-histórico é similar a uma atmosfera que nos envolve e na qual a vida se produz sozinha, para desaparecer uma vez mais com a aniquilação desta atmosfera”. NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Relume Dumará, 2014. §1.

Figura 7 - Mapa conceitual autoral acerca de uma leitura possível entre Gilles Deleuze e Jörn Rüsen centrado na questão corporal



Fonte: Mapa conceitual de autoria própria

Sendo somente um recorte dentro do vasto arcabouço conceitual da dupla de autores, destacamos a rica produção possível que esse diálogo pode oferecer para ambos os campos. Tomamos a liberdade aqui de nomear como *Inconsciência Filosófica* os fluxos de derritorização e impersonalização, apesar de não estar limitado à questão do *insconciente maquínico* deleuziano somente. É assim referenciado para evidenciar com a devida importância os fluxos que escapam a nossa cognição histórica, como por exemplo os afetos, que mesmo recaindo na imanência histórica, ainda sim é um fluxo de inconsciência, tão construtiva/destrutiva quando a própria racionalização da consciência. Um historiador nômade, dessa perspectiva, seria mais um conjunto de práticas, do que uma identificação exemplar.

De valor inverso, em sua leitura, à história, Deleuze nos apresenta o *nomadismo*. O nômade é aquele que caminha sem destino, não se vincula a Estados, leis ou substratos fixos. Seu vagar é inconstante, não pode ser explicado sua origem nem seu fim. Se o nomadismo se coloca como um movimento indetectável (ao nível da razão), não podendo ser contido por leis, considera-se ele um inimigo declarado dos *agenciamentos estatais*, esses, por sua vez, respondem com suas máquinas de captura, buscando se apropriar do corpo nômade a seu favor.

Poderíamos dizer então, que se a maquinaria estatal é anti-nômade, ela se estabelece na *anomia* (*negação do nomos*)? Obviamente essa alegação é falsa, mas por um motivo. Nômade apresenta duas etimologias distintas, uma latina e uma grega (não entendam mal, não queremos dar início a uma história dos conceitos a essa altura da escrita, mas sua distinção é crucial aqui). A propósito da definição grega, *nomos* (*Νόμος*) têm dupla colocação, pode-se referir a conjunção geral das leis e regras, assim como uma das facetas de Zeus, enquanto representada pela deidade *Nomos*, responsável por aquela conjunção anterior. Ainda havia um terceiro uso que remete aos nômades, mas estando voltado para aqueles que residiam isolados no pastoreio. Não nos guiamos por esse sentido, esse caminho é melhor trabalhado nas obras de Giorgio Agamben, *em especial quando faz uma leitura crítica sobre o Estado de Exceção*¹¹⁹, sendo tão importante quanto.

*Já expomos que Deleuze busca a todo custo tirar o corpo do controle dos aparelhos estatais, principalmente das leis que condicionam seus órgãos*¹²⁰ *ao nível organizacional. Por mais que os nomoi* [o plural de *nomos* em grego é *nomoi*, já que estamos mais presos às etimologias nesta parte] *do Antigo Egito tivessem autonomia, ainda estavam sob a centralidade de um sistema maior, sendo capturados e reorganizados conforme o organismo estatal egípcio se solidificava. Disso reforçamos que entre o nomarca e o monarca, a diferença se coloca a um anagrama de distância.*

A etimologia latina do nômade é condicionada por um sentido outro, ainda que tenha a mesma base grega, e é resgatada por Deleuze e sendo desenvolvida em boa parte de sua obra. Além de também conotar historicamente as organizações sociais autônomas do Baixo Egito por *nomos*, os romanos referem-se por *nomas* os grupos que vagam sem destino nos desertos arábicos, errantes, entre eles os beduínos. As coordenadas de seu platô sobre o nomadismo¹²¹, sem espanto, remontam ao ano da morte de Genghis Khan, líder que conglomerou grande parte dos grupos nômades asiáticos sob uma mesma *máquina de guerra*. Durante toda a história os nômades foram caçados, afinal eram sempre os *outros* a serem capturados pelos *aparelhos estatais*. Foram alvo (de extermínio/

¹¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: [Homo Sacer, II, I]*. Boitempo Editorial, São Paulo, 2015.

¹²⁰ Ler o platô 3 desse trabalho.

¹²¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, vol.5. São Paulo: Editora 34, 2011(f).

apropriação/exclusão) do aparelho egípcio, romano, otomano, muçulmano, cristão, português, espanhol, francês, israelita, fascista, capitalista, midiático, acadêmico, etc...¹²²

O nomadismo para Deleuze não é um estágio a ser alcançado para além do estado capitalístico (como propõe o marxismo sobre suas respectivas transcendências), menos ainda se propõe (romanticamente) a criar um mundo harmonioso e sem conflitos. Então por qual motivo alguém buscaria ser nômade? A resposta está em uma outra pergunta: por qual motivo alguém se sedentariza? Segurança? Facilidade? Comodismo? Medo? Talvez tudo isso, mas não somente. Primeiramente que a sedentarização não é uma escolha, se assim podemos chamar, ela parte primeiramente de um processo de captura maior, de uma imposição de *imagens do pensamento*, de um regime temporal contingente, de redução do potencial criativo em detrimento do potencial produtivo/eficiente de suas forças.

A *máquina de guerra* produzida pelo nômade tem por objetivo deslizar sobre *linhas de fuga*, ela se encontra nas áreas fronteiriças do aparelho estatal e do deserto nômade, como o vidro que separa um observador da criatura que há dentro do aquário (*Vampyroteuthis infernalis*), como a metalurgia que tem a potência de fabricar coroa de reis ou a foice do camponês. Nada é devidamente garantido, assim como não é garantido que quem é sedentário hoje não possa achar linhas de fuga involuntárias em sua imanência, ou que o nômade seja capturado pelo Estado, e a partir disso contribua sob seu rigoroso controle e exigência. Por isso, o nomadismo não pode ser um projeto de sociedade por vir como tantos outros projetos querem evidenciar, *é um projeto de potencialização nem sempre bem-sucedido, mas sempre em devir*. A dificuldade de se imaginar algo para além da lógica estatal apresenta várias possíveis explicações: o legado hegeliano com seu ideal de progresso e também a superioridade assertiva de que o Estado é a forma mais avançada de existência; a hipercodificação dos instrumentos e da linguagem, fazendo com que seu uso seja restringido à prática capitalística no cotidiano¹²³; o processo de aceleração temporal e a dessincronização social¹²⁴; a

¹²² Parte dessa perseguição é melhor demonstrada em: GALIBERT, Léon. *L'Algérie, ancienne et moderne depuis les premiers établissements des Carthaginois jusqu'à l'expédition du Général Randon en 1853*. Vignettes par Raffet et Rouargue frères. Furne, 1884. Para outras leituras recomenda-se: HOYLAND, Robert. *In God's path: The Arab conquests and the creation of an Islamic empire*. Ancient Warfare and Civilizati, 2015.

¹²³ Nesse ponto evidenciamos novamente a *Filosofia da Caixa Preta* de Flusser, como também o axioma da relação metalúrgica e os aparelhos de captura do Estado por Deleuze em *Mil Platôs* v.5.

¹²⁴ Ver platô 2 desse trabalho.

predominância historiográfica no pensamento edípiano e a sua necessidade da substanciação racional dos sujeitos; etc...

Partimos agora para a última parte desse platô onde, dada as breves incerções conceituais retomaremos algumas das discussões anteriores a fim de responder sobre a relação possível entre a história de Rüsen e a filosofia de Deleuze. Ao ser questionado em uma entrevista sobre o que pode contribuir Deleuze à história, Durval Muniz de Albuquerque Júnior relata o seguinte:

Bem, o historiador pode ser pensado não como aquele que vai restabelecer uma continuidade entre os tempos, mas como aquele que vai apontar as diferenças e as discontinuidades dos tempos. O historiador é aquele que marca as diferenças temporais, mas que também percebe as movimentações dos tempos. O historiador inspirado por Deleuze e Guattari é alguém que segue na contracorrente dessa história sedimentada para fazer o conhecimento sobre o passado nomadizar. Nós podemos pensar na contraposição que esses intelectuais fazem entre a ciência régia e a ciência nômade. Uma historiografia nômade é aquela que não se conforma com as versões oficiais, com as versões consagradas, com as memórias coaguladas ou mesmo com um único modelo de saber que é sacramentado pela academia. Deleuze e Guattari se tornam um grande incentivo para que os historiadores possam fugir dessas coisas congeladas, porque o saber acadêmico, como todas as instâncias de poder, tenta cristalizar e parar o movimento para sedentarizar e institucionalizar. (...) Uma historiografia nômade é aquela que procura não se ater aos cânones impostos pela disciplina, que tenta problematizar e questionar as regras impostas pelos historiadores.(...) Muitas vezes, as pessoas que leem os textos deles ficam preocupadas em entender e aplicar as categorias, mas eu acho que Deleuze e Guattari nos passam muito mais uma necessidade de construir novas maneiras de fazer e de pensar a história.¹²⁵

Se a teoria histórica de Rüsen propõe repensar criticamente, entre outras coisas, a sua legitimidade científica pela racionalização, não seria possível dispor espaço para pensar o *irracional* enquanto fórmula produtora imanente? Sabe-se que essa base de pensamento remete à lógica temporal husserliana, todavia se propoe aqui uma percepção outra das subjetivações, que continuem sob o aspecto da cientificidade, pois consideramos importante assim sê-la, porém contra o império da Razão solicita-se um cuidado maior aos tempos esquizofrênicos, que não se orientam em direção à reorganização de suas carências, mas sim, à desordenação de um tempo imperativo, consagrado historicamente¹²⁶. Usando ainda dos debates de Deleuze sobre a *Maior*

¹²⁵ POCHAPSKI, Gabriel José; BRITO, Fábio Leonardo Castelo Branco. Corpo, acontecimento e diferença: Deleuze e Guattari e a historiografia, uma entrevista com Durval Muniz de Albuquerque Júnior. *História Unisinos*, v. 24, n. 1, p. 149-156, 2020. Ler entrevista completa em: <https://www.redalyc.org/journal/5798/579865458013/html/#fn1>

¹²⁶ Ler platô 3.

*Ciência e a Menor Ciência*¹²⁷, talvez fosse necessário começarmos a pensar essa relação para a história, em sua relação com a cientificidade (*história maior*), e sua menor relação com os afetos (*história menor*), relação que muito pode se beneficiar da Filosofia da Diferença, assim como a criação de conceitos que dela partem.

Foucault, ao dedicar a seu mentor Canguilhem um texto inédito publicado na *Revue de métaphysique et de morale*, afirma o seguinte:

Compreende-se por que o pensamento de G. Canguilhem, seu trabalho de historiador e de filósofo, pôde ter uma importância tão decisiva na França para todos aqueles que, a partir de pontos de vista tão diferentes, tentaram repensar a questão do sujeito. A fenomenologia podia introduzir, no campo de análise o corpo, a sexualidade, a morte, o mundo percebido; o Cogito aí permaneceria central; nem a racionalidade da ciência nem a especificidade das ciências da vida podiam comprometer seu papel fundador. A essa filosofia do sentido, do sujeito e do vivido G. Canguilhem opôs uma filosofia do erro, do conceito do vivente, como uma outra maneira de abordar a noção de vida.¹²⁸

Seguindo-se o modelo desenvolvido por Deleuze e Guattari na titulação de seus platôs, colocando coordenadas na cartografia de seu pensamento, poderíamos atribuir a essa nossa pesquisa a coordenada 1984, ano do (último) texto a Canguilhem dedicado por Foucault, assim como o ano de sua morte. Apesar de não ser nosso foco, Foucault foi sem dúvidas mais que uma referência para Deleuze durante sua vida, lutaram juntos e viveram ativamente na produção de seus pensamentos. Com a morte de seu amigo, dedicou-se pelo menos boa parte dos dois anos seguintes à escrever sobre seu legado, onde encontramos por resultado sua obra Foucault (1986)¹²⁹, reescrevendo a importância de sua trajetória intelectual. 1984 é sem dúvidas uma necessária coordenada para nossa cartografia, e é somente passando por ela que podemos evidenciar o presente protótipo maquínico, que busca incessantemente percorrer sobre as linhas de fuga em devir no encontro da razão e dos afetos, dos sujeitos e dos acontecimentos, da raiz e do rizoma, do acerto necessário e do erro permitido, e para nós, principalmente do historiador e do nômade.

¹²⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, vol.5. São Paulo: Editora 34, 2011(f).

¹²⁸ FOUCAULT, Michel. A Vida: a Experiência e a Ciência (1985). In: _____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 354-366.

¹²⁹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *O Que é o Contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó. Argus, 2010.

_____. *Profanações*. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo. Boitempo Editorial, 2007.

ANJOS, Augusto dos. Versos íntimos. *Os Cem Melhores Poemas Brasileiros do Século*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras.

ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. Para acabar com o julgamento de Deus. Em: *Escritos de Antonin Artaud*. Tradução de Cláudio Willer. Porto Alegre: L&PM Editores Ltda, 1983.

BACON, F. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da natureza*. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BADIOU, A. *Deleuze: o clamor do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. 3ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BENTIVOGLIO, Julio. Historiografia e máquinas de guerra: a história da história como um estudo de relações de forças com breves apontamentos sobre a Escola Histórica Alemã e a Escola dos Annales. *História Revista*, v. 17, n. 1, 2012

BIBLIA. JT 13.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: J. Zahar, v. 200, p. 1, 2001

CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rebello. Por que ainda é importante pensar como um nômade em nosso tempo. *Educação e filosofia*, p. 599-612, 2012

CERRI, Luis Fernando. Interfaces entre cultura histórica e cultura política. *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, v. 22. n. 45, 2021.

DE SOUZA, Aluizio Oliveira; DE TOLEDO, Ana Maria Lavanhini; DANTAS, Elandia Rodrigues. O novo ensino médio: Uma breve hermenêutica do novo currículo de filosofia do estado do acre. *Brazilian Journal of Development*, v. 7, n. 12. 2021.

DELEUZE, Gilles. *A Ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. *Diferença e repetição*. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

_____. Foucault. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2011(a).

_____. Pericles and verdi: The philosophy of Francois Chatelet. *The Opera Quarterly*, v. 21, n. 4, 2005.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs, vol.1*. São Paulo: Editora 34, 2011(b).

_____. *Mil Platôs, vol.2*. São Paulo: Editora 34, 2011(c).

_____. *Mil Platôs, vol.3*. São Paulo: Editora 34, 2011(d)

_____. *Mil Platôs, vol.4*. São Paulo: Editora 34, 2011(e).

_____. *Mil Platôs, vol.5*. São Paulo: Editora 34, 2011(f).

_____. *O Anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2010 (a).

_____. *O que é a filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2010(b).

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *A história da arte como disciplina anacrônica. Diante do tempo: história da arte e anacronismo das imagens*. Tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

_____. *Diante do tempo: história da arte e a anacronia nas imagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

DROYSEN, Johann Gustav. *Grundriss der Historik*. Erich Rothacker. Halle: Niemeyer, 1925.

FLUSSER, Vilém. *Ficções filosóficas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998

- _____. *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Hucitec, 1985.
- _____. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Annablume, 2011
- FLUSSER, Vilém; BEC, Louis. *Vampyrotheuthis infernalis*. Coimbra: Annablume, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, Michel. A Vida: a Experiência e a Ciência (1985). In: _____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 354-366 (Coleção Ditos e Escritos, II).
- _____. *História da Loucura*. 8ª. Edição. São Paulo, Perspectiva. 2005.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 20ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- GALIBERT, Léon. *L'Algérie, ancienne et moderne depuis les premiers établissements des Carthaginois jusqu'à l'expédition du Général Randon en 1853*. Vignettes par Raffet et Rouargue frères. Furne, 1884.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis (RJ): Vozes.1997.
- HOBBSAWM, Eric. *A Era dos Impérios: 1875-1914*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1988.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Rio de Janeiro: Contraponto, v. 25, 2006.
- LAMPRECHT, Karl. História da cultura e história [1910]. In: MARTINS, Estevão de Rezende(org.). *A história pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010
- LÉVY, Pierre. *Tecnologias da inteligência*, As. Editora 34, 1993.
- NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva: as vantagens e desvantagens da história para vida*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2014.
- NIJINSKY, Waslaw; DA PULSZKY NIJINSKY, Romola. *O diário de Nijinsky*. Rio de Janeiro. Rocco, 1985.

PELBART, Peter Pál. *O tempo não reconciliado: imagens de tempo em Deleuze*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Rizoma temporal*. São Paulo: ECidade, 2017.

_____. Tempos de Deleuze. *Revista Limiar*, v. 8, n. 15, p. 107-123, 2021.

POCHAPSKI, Gabriel José; BRITO, Fábio Leonardo Castelo Branco. Corpo, acontecimento e diferença: Deleuze e Guattari e a historiografia, uma entrevista com Durval Muniz de Albuquerque Júnior. *História Unisinos*, v. 24, n. 1, p. 149-156, 2020.

RANCIÈRE, Jacques. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. In: SALOMON, Marlon (org.). *História, verdade e tempo*. Chapecó: Argos, 2011. p. 21-49.

RIBEIRO, Martha. Letter to a man: Nijinsky e Baryshnikov, a dança à l'envers na paisagem ótico-sonora de Robert Wilson. *Revista Sala Preta (USP)*, v. 15, n. 2, São Paulo, 2015. P. 149-163. Link: <https://www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/105580>

ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 2020

_____. *Alienation and acceleration: Towards a critical theory of late-modern temporality*. Aarhus Universitetsforlag, 2010.

RÜSEN, Jörn. *História viva – Teoria da História III: forma e funções do conhecimento histórico*. Brasília: UnB, 2007(b).

_____. *Razão histórica. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*. Trad. de Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001

_____. Perda de sentido e construção de sentido no pensamento histórico na virada do milênio. *História: debates e tendências*, Passo Fundo, v. 2, n.1, p. 9-22, dez. 2001.

_____. *Teoria da História: uma teoria da história como ciência*. Curitiba, Editora UFPR, 2015.

_____. *Reconstrução do passado: Teoria da História II: os princípios da pesquisa histórica*. Traduzida por Asta-Rose Alcaide. Brasília, Editora UnB, 2007(a).

SIBERTIN-BLANC. Guillaume. Les impensables de l'histoire. Pour une problématisation vitaliste, noétique et politique de l'anti-historicisme chez Gilles Deleuze.

Le Philosophoire, 2003/1 (n° 19), p. 119-154. Link: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2003-1-page-119.htm>

TEIXEIRA, Rafael Saddi. Reflexões sobre o campo da didática da história. In: SILVA, Maria da Conceição; MAGALHÃES, Sônia Maria de. *O ensino de história: aprendizagens, políticas públicas e materiais didáticos*. Editora da PUC Goiás, 2012.

TZIMINADIS, João Lucas Facó. *Frenesi em suspensão: Em direção a um modelo crítico a partir da teoria da aceleração social de Hartmut Rosa*. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) -Universidade Estadual Paulista, Araraquara-SP. 2018.

UNO, Kunoichi. *A gênese de um corpo desconhecido*. Prefácio e tradução de Christine Greiner, edição bilíngue. São Paulo, n-1 edições, 2012.

VERBA, Sidney; ALMOND, Gabriel Abraham. *The civic culture: Political attitudes and democracy in five nations*. Princeton University Press, 2015.

VERNE, Júlio. *A volta ao mundo em 80 dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2020.

VOIGT, André Fabiano. Jacques Rancière e a História: uma introdução. *Cadernos de História*, v. 19, n. 30, p. 211-234, 2018.

_____. Qual a importância de uma época: anacronismo e história. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 24, n. 46, p. 23-44, 2017.

WARBURG, Aby. Mnemosyne. *Revista Arte & Ensaios*, n. 19, 2009, p. 127. Disponível em: https://www.ppgav.eba.ufrj.br/wp-content/uploads/2012/01/ae22_dossie_Cezar-Bartholomeu_Aby-Warburg_Giorgio-Agamben1.pdf. Acesso: 04/03/2022 às 14:32h.

ZOURABICHVILI, F. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Sinergia; Ediouro, 2009

Fontes virtuais

ARTAUD, Antonin. Lettre aux Médecins-Chefs des Asiles de Fous. In: *Revista La Révolution Surréaliste, n° 3 — Première année, Paris, 15 de abril de 1925*. P.29. Acesso dia 24/06/2022 às 13:32h. Link: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58450863/f31.item>

CERRI, Luis Fernando. *Didática da História, consciência histórica e cultura histórica*. Conferência online realizada ao Grupo de Pesquisa Consciência Histórica: narrativa, ensino, política e memória no dia 29/06/2016 pelo Youtube. Segue o link para a conferência completa: https://www.youtube.com/watch?v=YgFvrSVyNMA&ab_channel=GEDHITube, acessada dia 12/07/2022 às 12:32h.

ESQUIZOFRENIA, in: *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 5ª Edição. Link: https://www.msmanuals.com/pt-br/profissional/transtornos-psi%C3%A1tricos/esquizofrenia-e-transtornos-relacionados/esquizofrenia#v1029135_pt. Consultado em 25/06/2022 às 13:30h.

GENTILESCHI, Artemisia. *Judite decapitando Holofernes*. Óleo sobre tela, 158,8 x 125,5 cm. Museu de Capodimonte, Nápoles. 1620-1621.

PELBART, Peter Pal. *Tempos de Deleuze*. Conferência dada ao canal Agenciamentos no Youtube, intitulada. Link: https://www.youtube.com/watch?v=sLmJPmV7V8Y&ab_channel=agenciamentos.