

# CORPOS SINTONIZADOS

## HECCEIDADE E DEVIR EM UM CONTO DE

### GUIMARÃES ROSA

TUNED BODIES

HAECCEITY AND BECOMING IN A STORY BY GUIMARÃES ROSA

Rodrigo Carqueja de Menezes<sup>1</sup>

#### RESUMO

Novas transformações nas relações do humano com a Terra exigem, com uma certa urgência, novos modos de pensar o corpo e suas composições. O presente trabalho visa analisar e discorrer a respeito do conceito de hecceidade, tal como desenvolvido por Gilles Deleuze e Félix Guattari em *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*. Esse conceito tenta dar conta do problema da individuação de um corpo e seus processos. Assim, abre-se um modo inteiramente novo de pensar a relação humano-natureza, sem que isso necessariamente implique reduzir as diferenças ao esquema do mesmo, ou seja, sem o extermínio do outro. Para exemplificar essa questão, foi analisada a estória de Guimarães Rosa intitulada *O burrinho pedrês* da obra *Sagarana*, a fim de pontuar um novo modo de pensar a questão do corpo e deixar claro que aprender a se dirigir ao outro não é o que resulta de uma compreensão, mas sim condição de toda e qualquer compreensão real.

**Palavras-chave:** Deleuze; Guimarães Rosa; Devir; Hecceidade.

#### ABSTRACT

New transformations in human relationships with the Earth urgently require new ways of thinking about the body and its compositions. This work aims to analyze and discuss the concept of haecceity as developed by Gilles Deleuze and Félix Guattari in *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia 2*. This concept attempts to address the problem of the individuation of a body and its processes. Thus, a completely new way of thinking about the human-nature relationship opens up, without necessarily implying the reduction of differences to the scheme of the same, that is, without the extermination of the other. To exemplify this issue, the story by Guimarães Rosa titled *The Little Dust-Brown Donkey* from the work "Sagarana" was analyzed, in order to highlight a new way of thinking about the question of the body and to make it clear that learning a way to address the other is not the result of an understanding, but rather a condition for any real understanding.

**Keywords:** Deleuze; Guimarães Rosa; Becoming; Haecceity.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); professor da Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro (SEDUC) e professor substituto na UERJ. Contato: rodrigocarqueja@gmail.com.

As máquinas do final do século XX tornaram completamente ambígua a diferença entre o natural e o artificial, entre a mente e o corpo, entre aquilo que se autocria e aquilo que é externamente criado, podendo-se dizer o mesmo de muitas outras distinções que se costumavam aplicar aos organismos e às máquinas. Nossas máquinas são perturbadoramente vivas e nós mesmos assustadoramente inertes. (Haraway, 2009, p. 42).

Novas transformações nas relações do humano com a Terra exigem, com uma certa urgência, novos modos de pensar o corpo e suas composições. Dito de outro modo, essas transformações das relações entre o corpo humano e o corpo da natureza, junto a toda implicação no campo social e político, também acabam sendo a oportunidade para recolocar sobre novas orientações antigos conceitos filosóficos já estabelecidos e enrijecidos. De um modo geral, a complexidade de se pensar as relações entre os corpos é que nelas sempre entramos em contato com uma alteridade; somos, de certo modo, convidados a pensar sobre nossos limites, até onde podemos ir com nosso agir e com o nosso pensar. Limites esses que, se não forem problematizados/virtualizados, inevitavelmente caminharemos no sentido do apagamento de tudo que se apresenta como existindo fora de nossa parcialidade e estranho a tudo que nos é familiar. Assim, a problemática que surge a partir destas novas relações é: Como pensar de um modo inteiramente novo a relação humano-natureza sem que isso necessariamente implique sufocar, afogar, soterrar ou incinerar diferenças, ou seja, sem o extermínio do outro? Outro, aqui, significa tudo que não é abarcado pela identidade da forma-homem, ou seja, tudo que não for /adulto/ hetero /branco/ europeu; dito de outro modo, uma criança, uma mulher, um animal, uma molécula e no limite a própria Terra.<sup>2</sup> Ou seja, como ampliar nossos limites corporais de modo a abarcar, de modo potencializador, essas alteridades?

De todo modo, explorar as relações entre os corpos no sentido de abarcar o outro implica em problematizar as nossas determinações limitantes, dadas como constituídas, prontas, fechadas ou já fixadas por nossa ontologia vigente<sup>3</sup>. Toda determinação de algo, em

---

2 Aqui, a palavra Terra está sendo utilizada no mesmo sentido que a filósofa Isabelle Stengers dá à Gaia: "Gaia é suscetível, e por isso deve ser nomeada como um ser. Já não estamos lidando com uma natureza selvagem e ameaçadora, nem com uma natureza frágil, que deve ser protegida, nem com uma natureza que pode ser explorada à vontade. A hipótese é nova. Gaia, a que faz intrusão, não nos pede nada, sequer uma resposta para a questão que impõe. Ofendida, Gaia é indiferente à pergunta "quem é responsável?" e não age como justiceira – parece que as primeiras regiões da Terra a serem atingidas serão as mais pobres do planeta, sem falar de todos esses vivos que não têm nada a ver com a questão. O que não justifica, de modo algum, uma indiferença qualquer em relação às ameaças que pesam sobre os vivos que habitam conosco essa Terra. Simplesmente, não é da conta de Gaia." (Stengers, 2015, p. 39 e 40).

3 As novas relações com a técnica/tecnologia é também um ponto interessante para se problematizar o pensar ontológico. Do primeiro martelo às espaçonaves, passando pelas redes digitais de computadores, aumentamos a

certa medida, anda junto com o estabelecimento de limites, com a exaustão dos devires, com a fixação de processos e movimentos, nos cegando para as imprevisíveis descobertas que podem surgir sempre que nos abrimos ao contato com qualquer diferença. Esta cegueira surge sempre que se encara o elemento diferenciante como o negativo de uma afirmação, como a falta de uma plenitude, a degradação de uma perfeição ou a decadência de algo superior.

Mas a filosofia, quando busca ir além das determinações imposta por dogmatismos enrijecidos, exige muito mais que esta simples conciliação negativa. Ela demanda a audácia do pensamento que faz com que os limites não se fechem definitivamente para o fora, que nossos devires não se extingam na plenitude homogênea do ser, que nossos movimentos não fiquem estagnados definitivamente em automatismos. Esse tipo de problemática ganha cada vez mais sua concretude e proximidade, na medida que não se perde de vista a inevitabilidade de pensar o corpo e suas relações.

### AS HECCEIDADES

Uma das primeiras dificuldades que temos que enfrentar ao tentar pensar o corpo é exatamente o fato de que ele estabelece o limiar entre aquilo que nomeamos como sendo "nosso" e o mundo exterior. Assim, "nosso" corpo aparece sempre como um limite entre heterogêneos: o dentro e o fora, o orgânico e o inorgânico, o vivo e o morto, o consciente e o inconsciente, o indivíduo e a sociedade, o privado e o público, o atual e o virtual, o vivo e o meio, o natural e o artificial, a natureza e a cultura. Na radicalidade da questão, não saímos do problema estoico: o que ocorre, em termos de substância ou matéria corporal quando uma gota de vinho é derramada no mar? Essa fusão ou mistura é aparente ou é essencial? A resposta de Crisipo, o estoico, em sua *Física*, é direta: "a fusão da essência e da matéria é perene e perfeita (...); não é superficial e acessória, e sim íntima e fundamental" (Diógenes Laértios, 1997, p. 215). Aqui, neste nível de problema, a filosofia e sua máquina conceitual

---

velocidade dos ritmos temporais e, ao mesmo tempo, diminuímos a extensão do espaço, problemática esta que extravasa a condição de um "ser aí" e evidencia uma expansão e ampliação da existência além da dicotomia local/global. Sobre as técnicas e as tecnologias, nos fala Michel Serres em sua obra *Atlas*: Esta dupla saída de si confirma, antes de mais, o fim do ser aí. Mas nem este nem aquela datam de ontem, nem da invenção, mais ou menos recente, desta ou daquela técnica ou tecnologia, pois a nossa memória cultural assinala-os desde Ulisses a Gilgamesh, viajantes perdidos por terra e por mar, contadores, mais ou menos mitômanos, de aventuras, reais ou imaginárias, em terras conhecidas e desconhecidas, e que a nossa ciência os aponta desde as primeiras excursões vagabundas de *Sapiens sapiens*, difundindo-se pelo planeta, fora do seu berço de África; ele não habita nem emigra: erra, à procura de sal e de alimento, do golfo Pérsico para Espanha, como, actualmente, busca saber ou informação nos nossos canais. Terá ele, habitando aqui ou ali, alguma vez deixado de percorrer o globo e os espaços virtuais? Pelo contrário, o ser aí emerge, tardiamente, no Neolítico, dos costumes de agricultura, estando, portanto, ligado a técnicas particulares. (Serres, 1994, p. 186).

são forçadas a pensar um corpo fora dos quadros da ontologia ocidental, ou seja, sem reduzi-lo às categorias de mesmo, unidade ou repouso. Assim, fica a questão: como pensar um corpo a partir de conceitos que permitam compreender fenômenos de heterogeneidade, aliança, contágio, sintonia, simpatia, comoção ou contiguidade entre o que entendemos como pertencente a nós e o que estaria fora de nós? Conceitos que possibilitem entender como consistente toda relação com o outro, sem que fosse necessário tomá-lo como negativo, como falta, degradação ou decadência.

A resposta não pode ser simples, pois pensar o corpo como irreduzível às suas determinações ou seus limites individuados é problemático para nosso modo representativo de pensar. Fora de toda determinação representativa, um corpo é inseparável de um conjunto de relações com outros corpos e de processos que são de vital importância, porque dão conta de movimentos relacionais que aumentam e ampliam potencialidades. Além disso, faz-se necessário encontrar um pensamento que nos force a evitar a escolha demasiadamente rápida entre um dos polos da relação dentro/fora; ou seja, um pensamento do corpo em sua integralidade. Esse pensamento deve nos fornecer os meios e a consistência para habitar um local ainda indeterminado, que nos estimule à uma perplexidade problemática e que permita superar as distribuições já impostas pelo senso comum e pelo bom senso. Uma consistência que se faz presente nas relações e que evidencia o esforço para ultrapassar limites, conquistar novos meios, intensificar as sensações e explorar outras velocidades, ao mesmo tempo em que, para isso, não seja preciso eliminar, exterminar ou escravizar o outro.

Muitas experimentações foram tentadas na história do pensamento, mas não é simples escapar do dogmatismo das opiniões que limitam nosso pensamento à quadros canônicos do mesmo, do uno e dos automatismos que atrofiam nosso modo de pensar os corpos. Gilles Deleuze, por exemplo, na proposta de um empirismo transcendental, concebe o corpo como uma composição de heterogêneos, como gênese de devires; ou seja, pensar o corpo como indissociável de suas composições e relações, escapando totalmente da simples alternativa entre buscar um princípio bem limitado ou cair de uma vez por todas na pura indeterminação. Assim, fica o problema: como saber em que ponto um corpo acaba e outro começa? Em que medida esse corpo, indissociável das suas múltiplas relações, pode ainda ser designado como "este" indivíduo? Para entender essa dinâmica corporal, Gilles Deleuze coloca o problema da individuação de um modo totalmente original. Em *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia 2*, obra concebida em conjunto com Félix Guattari, essa individuação original é pensada em termos de hecceidade - conceito batizado pelo filósofo medieval John Duns Scotus e que

nesta obra receberá uma leitura cartográfica. Aliás, essa é uma peculiaridade desse grandioso livro: todos os nomes próprios evocados - filósofos, artistas ou cientistas - são tomados como agrimensores que nos fornecem, cada qual a sua maneira, instrumentos encarregados de nos auxiliar na orientação em um determinado platô ("zonas de intensidade contínua"<sup>4</sup>) (Deleuze e Guattari, 1995, p. 8). Assim, para pensar um corpo não bastaria encontrar um centro unificante ou determinar seus limites formais, como muito se acreditou no ocidente, mas sim em seguir seus devires, encontrar relações entre todos os tipos de heterogêneos e, no limite, localizar hecceidades. Mas o que são essas hecceidades? Trata-se de um modo muito especial de individuação que, em certa medida, permite recolocar a questão da individualidade de um modo original. Nos apresentam Deleuze e Guattari:

Há um modo de individuação muito diferente daquele de uma pessoa, um sujeito, uma coisa ou uma substância. Nós lhe reservamos o nome de hecceidade. Uma estação, um inverno, um verão, uma hora, uma data têm uma individualidade perfeita, à qual não falta nada, embora ela não se confunda com a individualidade de uma coisa ou de um sujeito (Deleuze e Guattari, 1995, p. 47).

A partir das hecceidades, é possível falar de uma estação do ano, de uma hora precisa, de uma data específica, de uma paisagem ou mesmo de uma vida como individualidades plenas, que não precisam de mais nada para completá-las. Essas individualidades, entendidas como hecceidades, não estão alienadas dos devires que as compõem, das relações que as constituem e das potências que elas abarcam. Toda essa dinâmica de relações e potências revela um tipo de determinação que não pode ser a causa de nada, mas sim o efeito de uma indefinição potencializadora que não dissolve o corpo completamente em um indiferenciado. Aqui, determinação e indefinição podem se conjugar, desde que haja uma dinâmica em que uma individuação em processo e ainda indefinida, ou seja, ainda individante, possa explicar uma determinada configuração. É tão sutil que tentar exprimir essas hecceidades com nossa linguagem ordinária - que é feita para dar conta da nossa vida utilitária e é composta por símbolos que representam com muita facilidade estados e impermanências<sup>5</sup> - se torna

---

4 O modo expressivo como *Mil Platôs* foi concebido, por platôs e não por capítulos, já faz parte da experimentação deste livro em termos de conteúdo.

5 É o que mostra Henri Bergson em sua obra *A evolução criadora*: "(...) Quer se trate de movimento qualitativo, quer de movimento evolutivo, quer de movimento extensivo, o espírito arranja-se de modo a tomar vistas estáveis da instabilidade. E desemboca assim, como acabamos de demonstrar, em três espécies de representações: 1~ as qualidades, 2~ as formas ou essências, 3~ os atos. A essas três maneiras de ver correspondem três categorias de palavras: os adjetivos, os substantivos e os verbos, que são os elementos primordiais da linguagem. Adjetivos e substantivos simbolizam então estados. Mas o próprio verbo, se nos atemos à parte iluminada da representação que ele evoca, realmente não exprime outra coisa." (Bergson, 2005, p. 328)

extremamente difícil. Nesse contexto, teríamos que nos expressar do seguinte modo, como exemplificam Deleuze e Guattari: "E é de uma só vez que é preciso ler: o bicho-caça-às-cinco-horas. Devir-tarde, devir-noite de um animal, núpcias de sangue. Cinco horas é este bicho! Este bicho é este lugar!" (Deleuze e Guattari, 1997, p.50). Assim, utilizar a linguagem ordinária para dar conta desses fenômenos nos levaria ao desafio de produzir construções linguísticas complicadas e de difícil compreensão. No entanto, essa tarefa se torna viável nos contos modernos e seus procedimentos literários<sup>6</sup>.

### UM DIA NA VIDA DO BURRINHO PEDRÊS

Vale a pena acompanhar esses corpos individuantes por hecceidades nessa passagem do conto *O burrinho pedrês*, da obra *Sagarana* de Guimarães Rosa. A estória toda compõe uma linda individuação por hecceidade e é apresentada de um modo bastante didático. Rosa começa, nos quatro primeiros parágrafos do conto, apresentando nosso burrinho de modo genérico, ou seja, com uma descrição que poderia se referir a qualquer animal semelhante. Então, como se tivesse a necessidade de recomençar a estória no quinto parágrafo, ele apresenta novamente nosso personagem: "nada disso vale fala, porque a estória de um burrinho, como a história de um homem grande, é bem no resumo de *um só dia de sua vida*." (Rosa, 1994, p. 199-200, grifo nosso). É nesse ponto que a mágica realmente começa; pelo meio, em bloco, a narrativa se transforma em uma individualidade, a hecceidade de "um dia" na vida do burrinho. Este personagem, que pode ser considerado uma espécie de "personagem rítmico", que, nesse acontecimento, nessa sinfonia sertaneja, torna-se indissociável do grande sertão de Minas Gerais, ou seja, de uma "paisagem melódica": "E a existência de Sete-de-Ouros cresceu toda em algumas horas – seis da manhã à meia-noite – nos meados do mês de janeiro de um ano de grandes chuvas, no vale do Rio das Velhas, no centro de Minas Gerais" (Rosa, 1994, p. 200). Tudo aqui forma uma individualidade perfeita, desde o crescimento intensivo do grau de existência do personagem burrinho - seu aumento de potência - até todo o conjunto em movimento da paisagem do sertão, que lhe é coextensivo.

---

<sup>6</sup>Importante ressaltar que Deleuze e Guattari não tratam um conto simplesmente como uma forma literária relacionada com o imaginário de um autor. Um conto, para eles, é tomado como um tipo de agenciamento coletivo perfeitamente real que nos faria perceber inusitados "blocos de devir". "Será que, ao lado dos dois modelos, o do sacrifício e o da série, o da instituição totêmica e o da estrutura, haveria ainda lugar para uma outra coisa, mais secreta, mais subterrânea: o feiticeiro e os devires, que se exprimem nos contos e não mais nos mitos ou nos ritos? (Deleuze e Guattari, 1997, p.18)

Vale lembrar que todo recorte é totalmente arbitrário; o conto inteiro poderia servir aqui para o nosso propósito. Ele todo deveria ser lido de uma só vez, mas, a título de exemplo, vamos escolher um ponto qualquer. Em um momento da estória, Guimarães Rosa precisa colocar em marcha um movimento de boiada com seus bois, vacas, vaqueiros e o burrinho, em uma espécie de conjunto polifônico com toda a paisagem sertaneja. Para que tal polifonia seja ativada não bastaria dizer de modo genérico ‘movimento dos boiadeiros’, ele faz com que toda a paisagem ganhe uma velocidade, gerando múltiplas séries de relações que exprimem uma complexidade de movimentos rítmicos (Leão, 1994, p. 141) com distintas variações de durações. São múltiplas e heterogêneas velocidades amalgamadas afetivamente em um único organismo sinfônico. É um “bicho inteiro” que vai entrando em sintonia nas dimensões de um “sertão sem fim”. Guimarães Rosa astuciosamente começa com uma tristeza: “(..) e o berro queixoso do gado junqueira, de chifres imensos, com muita tristeza, saudade dos campos, querência dos pastos de lá do sertão...” (Rosa, 1994, p. 212). E, de repente, surge uma canção<sup>7</sup>, pouco importando quem a entoou, se um personagem ou o próprio narrador. Três frases em aliteração: “Boi bem bravo, bate baixo, bota baba, boi berrando... Dança doido, dá de duro, dá de dentro, dá direito... Vai, vem, volta, vem na vara, vai não volta, vai varando...” Outra canção<sup>8</sup> e como mágica os problemas se vão e o navio-centopeia parte:

Pouco a pouco, porém, os rostos de desempanam e os homens tomam gesto de repouso nas selas, satisfeitos. Que de trinta, trezentos ou três mil, só está quase pronta a boiada quando as alimárias se aglutinam em bicho inteiro – centopeia -, mesmo prestes assim para surpresas más. (...). E, agora, pronta de todo está ela ficando, cá que cada vaqueiro pega o balanço de busto, sem-querer e imitativo, e que os cavalos gingham bovinamente. Devagar, mal percebido, vão sugados todos pelo rebanho trovejante – pata a pata, casco a casco, soca soca, fasto vento, rola e trota, cabisbaixos, mexe lama, pela estrada, chifres no ar ... A boiada vai, como um navio (Rosa, 1994, p. 213).

Aqui, uma centopeia se produz e ganha o andamento de um movimento em glissando, repleto de afetividade e que vai contagiando as partes de todo o conjunto. Surge uma espécie de coparticipação entre todos, em sintonia - ora parecendo sem querer ou quase sem querer, ora como por um ato preciso de vontade, ora desengonçado e, às vezes, sem qualquer hesitação, alcançando um andamento coletivo. Assim, não faz mais sentido perguntar: quem influencia e quem é influenciado? Não existe uma resposta simples para esta questão. Todos

---

<sup>7</sup> “Um boi preto, um boi pintado, /cada um tem sua cor. /Cada coração um jeito/ de mostrar o seu amor (Rosa, 1994, p. 212).

<sup>8</sup> “Todo passarinh’ do mato/ tem seu pio diferente./ Cantiga de amor doido/ não carece ter rompante...” (Rosa, 1994, p. 212).



– paisagem, bichos e gente - são, ao mesmo tempo, causa e efeito dos movimentos uns dos outros. Todos são condutores e conduzidos, afetam e são afetados. Mais do que poderíamos prever, até mesmo o autor entra nesta indiscernibilidade na medida em que tanto o conteúdo quanto o seu material expressivo são tomados pelo movimento da boiada. Os homens – personagens e autor - induzem do mesmo modo que os animais os induzem ao movimento. Os corpos humanos não apenas são afetados por seus próprios desejos de que a condução da boiada seja bem-sucedida, mas também estão, de algum modo, abertos ao desejo dos bois de ajudá-los a conduzi-los de maneira impecável. Gilles Deleuze e Félix Guattari chamariam todo esse conjunto de uma vizinhança, de coparticipação em hecceidades, de um devir-animal.

Fica claro que os modos de conexão desses devires são imprevisíveis. O importante é compreender que não se trata de uma mera relação metafórica, tudo é muito real. No nosso exemplo do Guimarães Rosa, todos os elementos entram em uma relação de movimento e repouso, em conjunto com um grau de potência no devir-centopeia. Ninguém está pensando em parecer uma centopeia, mas, no final, ocorre a emissão do animal. Pode acontecer que um dos vaqueiros perceba que isso está acontecendo, mas já não há o que fazer, pois já está tomado pelo movimento. Claro que há "uma" centopeia, mas não adianta querer encontrar uma identidade, uma igualdade, uma analogia ou uma oposição com o bicho, pois trata-se da produção do animal - ou seja, de uma emissão corpuscular através de zonas de vizinhança com um animal, mas que poderia ser uma mulher, uma criança, uma planta ou até mesmo a própria Terra. Fazer do mundo um devir é produzir mundos, como nos dizem os autores: "encontrar suas vizinhanças e suas zonas de indiscernibilidade" (Deleuze e Guattari, 1997, p. 73). No limite, temos um mundo inteiro em devir. Mas é possível entrar em devir com o mundo? A resposta de Deleuze e Guattari é positiva:

É nesse sentido que devir todo mundo, fazer do mundo um devir, é fazer mundo, é fazer um mundo, mundos, isto é, encontrar suas vizinhanças e suas zonas de indiscernibilidade. O Cosmo como máquina abstrata e cada mundo como agenciamento concreto que o efetua. Reduzir-se a uma ou várias linhas abstratas, que vão continuar e conjugar-se com outras, para produzir imediatamente, diretamente, um mundo, no qual é o mundo que entra em devir e nós nos tornamos todo mundo (Deleuze e Guattari, 1997, p. 73).

Neste sentido, é preciso abrir-se a um Cosmo abstrato que seja suficientemente sóbrio e irreduzível aos limites preestabelecidos pelo dogmatismo das opiniões, que restringem nosso pensamento à esfera do mesmo e dos automatismos que atrofiam e fixam nossos



corpos. Essa abertura deve permitir a liberação de novas efetuações concretas de mundos inconcebíveis até então. Uma filosofia-Cosmo, como também desejava Nietzsche.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência de encontrar vizinhanças ou zonas de indiscernibilidade não pode ser compreendida como uma relação de identidade, semelhança, analogia ou oposição à forma do outro, pois nunca é uma questão de isomorfismo, antropomorfismo, zoomorfismo ou geomorfismo. Um devir-outro é, antes de tudo, algo que se produz na vizinhança, sem que isso nos leve a pensar em termos de simetria entre formas. Aliás, a experiência inteira é uma experiência assimétrica de coparticipação, um habitar “com”. Melhor do que dizer que nos transformamos no outro, dizemos que nos transformamos com “um” outro, tanto quanto um outro pode se transformar com “um” nós, desde que haja disposição para isso. Esta nova articulação, que envolve o “com” enquanto uma articulação indiscernível de um “habitar com”, pode nos levar a sugerir que quando Guimarães Rosa descreve movimentos de partículas e afetos, ele não está mais articulando palavras humanas. O que se passa é algo bem diferente: Rosa é, a todo momento, também articulado pelo arranjo, pelo agenciamento, pela estória que criou. Esse arranjo permite a articulação de novos modos de expressão, novas maneiras de devir com um não-humano. Essa experiência, pela qual se constrói um devir-outro, ilumina um dos modos de articulação ou sintonia entre os corpos: trata-se de uma modalidade sempre singular de relação, tanto com um corpo quanto com um mundo. Assim, produzimos um corpo disposto a permitir que um outro mundo o afete, possibilitando, ao mesmo tempo, que nosso mundo afete esse outro. Com essa produção, aprendemos em conjunto a sermos afetados.

Quando nos perguntamos sobre a relevância desses fenômenos, podemos responder que, na relação entre os corpos, surge o problema do outro. Contudo, os devires e as hecceidades, conforme trabalhados por Gilles Deleuze e Félix Guattari, fazem mais do que isso: liberam uma perspectiva ainda inaudita, dando atividade ao que seria um simples elemento passivo na relação, transformando-o em uma força afetiva; uma entidade que coloca problemas e que produz perguntas. Aqueles que entram nesses processos não apenas fazem emergir um polo ativo na perspectiva do que seu corpo está construindo, mas também são colocados em atividade por aquilo que ajudaram a criar. Essa dinâmica é concomitante: ao mesmo tempo que criam, também são criados por afetos-outros. Aqui, o afeto não pode ser

entendido como uma mera interferência a uma objetividade idealizada ou como um subjetivismo amoroso de tipo burguês; ele é um dispor-se para se tornar interessado, para afetar-se na multidão de problemas apresentados por uma alteridade. Por exemplo, quando um conhecimento ou uma atividade - científica ou não - pretende ignorar o campo dos afetos, não acessamos um mundo mais objetivo, mas apenas um mundo sem uma vizinhança, sem sintonia e, conseqüentemente, sem o outro. Este é um mundo desafetado, onde as linhas são traçadas apressadamente e as relações servem ao mesmo e à estagnação de nossos corpos, despotencializando nossa capacidade de agir e pensar. É um mundo sem importância, empobrecido, onde os corpos são destituídos de um desejo realmente produtivo, de expectativas, de interesses, um mundo de mentes niilistas, corpos estereotipados e desprovidos de vitalidade - em outras palavras - um mundo simplesmente mal sintonizado. Se há um aprendizado aqui é que os devires e as hecceidades nos ensinam que aprender a nos dirigir ao outro não é o resultado de uma compreensão, mas sim uma condição de toda e qualquer compreensão real.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – Capitalismo e esquizofrenia 2*. Volume 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – Capitalismo e esquizofrenia 2*. Volume 4. Tradução de Suelly Rolnick. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DIÓGENES, Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1997.
- ROSA, João Guimarães. *Ficção Completa em dois volumes*. Volume 1. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.
- SERRES, Michel. *Atlas*. Tradução: João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes - Resistir à barbárie que se aproxima*. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- TADEU, Tomaz (org. e trad.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009